TETRALOGIE

REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE

1-2

Hans P. Sturm

Weder Sein noch Nichtsein

Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα)

und seine Korollarien
im
westlichen Denken

Edition Verstehen

Hans P. Sturm

TETRALOGIE

REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE

UNIVERSAL-EINFÜHRUNG

IN JEDES
DER

13 BÜCHER

Digital-Edition
Edition Verstehen – Augsburg [1]2022

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Sturm, Hans P.

Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 1-2
Weder Sein noch Nichtsein.
Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken.
Mit einem Essay Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«
und einer Universal-Einführung in jedes der 13 Bücher
Augsburg – Edition Verstehen
Verlag der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen (GetraV) e.V.
www.getrav.de
ISBN 978-3-937736-12-9

©2022 Hans P. Sturm

Satz: Hans P. Sturm
Diagramme: Hans P. Sturm
Umschlag: Hans P. Sturm
Cover-Emblem: Jörg Maxzin

Originaltitel der einbändigen Print-Erstausgabe (Ost und West):
„Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi)
und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken"
Hans P. Sturm (Autor)
©1996 by Ergon-Verlag Würzburg, Germany

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und Einspeicherungen in elektronische Systeme.

ISBN 978-3-937736-12-9

AUGSGANGSPUNKT
(ÜBERBLICK)

Um den Zugang zur unentgeltlichen Digital-Publikation meiner Hauptwerke mit dem übergreifenden Titel ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ in 13 Bänden zu vereinfachen, stelle ich jedem der so zu bezeichnenden Faszikel diese Hinweise zur Erleichterung des Umgangs mit den satztechnischen, sprachlichen, methodischen und einigen diesbezüglich relevanten inhaltlichen Charakteristika voran. Diese Hilfestellung kommt nicht zuletzt denen entgegen, die sich die philo-sophischen Inhalte des Werks nicht in Gänze erschließen wollen, für spezielle Themengebiete, welche in dessen einzelnen Büchern ausgearbeitet sind, aber interessieren. Die darin gesammelten Angaben sollen übergreifend für alle Bände und deren Teilbände gelten. Auf Besonderheiten der jeweiligen Einzelbände wird in diesen selbst mit vorangestellten Bemerkungen zu den relevanten formalen und technischen Spezifika aufmerksam gemacht. Die sieben Faszikel der ›Widerspiegelung des Geistes II‹ habe ich mit einer eigenen Einleitungsstudie, der ›Widerspiegelung des Geistes II/1‹ eröffnet.

In diesem Zusammenhang dürfte es nicht unerheblich sein zu erwähnen, daß die im Druck erschienenen Hauptbände ›Weder Sein noch Nichtsein‹ (digital: ›Tetralogie 1‹) und ›Urteilsenthaltung‹ (digital: ›Tetralogie 4‹, mit dem neuen Titel ›Ansichhalten‹) in beträchtlichem zeitlichen Abstand zu den übrigen meiner Studien in Buchform erarbeitet, geschrieben und publiziert wurden. Satztechnisch bedeutet das, daß sie unter den Anfangsbedingungen der computertechnischen Textverarbeitung angefertigt wurden, was nicht nur

bei der typographischen Generierung von für die Transliteration des Sanskrit, Päli und Altriechischen benötigten Sonderzeichen beträchtliche Schwierigkeiten bereitete, sondern sich mir, einem Amateur in Sachen elektronische Datenverarbeitung, auch bei der Konvertierung und weiteren Aufbereitung der vorhandenen Daten zur Bearbeitung auf den neuesten, für die digitale Veröffentlichung erforderlichen Betriebssystemen als ein schier unüberwindliches Hindernis in den Weg stellte. Nach zahlreichen vergeblichen Versuchen wollte ich die Unternehmung schon abbrechen. Durch mein unermüdliches Aus- und Herumprobieren fand ich dann aber doch einen Weg, genauer gesagt, einen Umweg, auf dem die Konvertierung über einige aufwendige Zwischenschritte möglich wurde. Die insgesamt entstandene zeitliche Verzögerung der Fertigstellung durch all das ist natürlich beträchtlich und in vielen Monaten zu bemessen.

Betreffs der digitalen Neuveröffentlichung meiner genannten beiden Erstlingswerke mußten im Gefolge davon viele arbeitsintensive schriftsatztechnische Veränderungen gegenüber der Druckfassung vorgenommen werden. Da meine beiden zeitlich frühest publizierten Bücher in Wissenschafts-Verlagen nach deren Layout-Kriterien erschienen und meine elektronischen Fassungen, wie erwähnt, noch mit den Mitteln der Anfangszeit der computertechnischen Textverarbeitung angefertigt wurden, mußte für die digitale Ausgabe ein neuer Schriftsatz angefertigt werden, bei dem sowohl das Schrift- und Seitenlayout als auch die Paginierung an die Gestaltungskriterien der später erschienenen und von mir selbst gesetzten Bände angeglichen wurde. Einige nicht ins Gewicht fallende Besonderheiten bei der Zitierweise mußten allerdings gemäß der im Druck erschienenen Veröffentlichung belassen werden. Dafür werde ich gleich noch die Gründe nennen.

Abgesehen von bestimmten Schriftauszeichnungen und Anführungszeichen, deren Arten ich damals nicht eins zu eins aus den Originalen übernehmen, sondern nur mit Hilfe mir zur Verfügung stehender Darstellungsweisen wiedergeben konnte, hat das nur formale und je nach Geschmack ästhetische Relevanz. Wo ich keinen oder nur einen inakzeptabel schweren Zugang zu den benötigten Texten hatte, um einen Abgleich vorzunehmen, wurden sie im digitalen Text entweder wie in den gedruckten Büchern beibehalten oder ich versuchte sie aufgrund des Kontexts bzw., soweit erinnerlich, aus dem Gedächtnis originalgetreu wiederzugeben. In die 8 Bücher der ›Tetralogie 3‹ und die ›Tetralogie 2‹ konnte ich diesbezüglich überhaupt nicht mehr eingreifen, was besonders für die in Zitaten vorkommenden Anführungszeichen gilt, die oft nicht nach den Originalen, sondern pragmatisch gemäß dem Ähnlichkeits- und Deutlichkeitsprinzip gesetzt wurden, wobei doppelte Anführungsstriche unten und oben häufig durch doppelte Guillemets mit der Spitze nach innen ersetzt sind. Wo möglich, gab ich Anführungszeichen in Zitaten genau nach den dort verwendeten Zeichen an, auch wenn dies nach der üblichen und bisher verbindlichen deutschen Rechtschreibung inkorrekt ist.

An dieser Stelle ist noch anzumerken, daß Originaltexte von sogenannten Klassikern bis in die Moderne, die je nach Alter und Herkunft in nicht mehr gebräuchlichen oder veralteten Sprachen abgefaßt sind, wo irgend möglich, in Kursivschrift wiedergegeben wurden. Dabei ist zu beachten, daß darin vorkommenden Schriftauszeichnungen in umgekehrter Schriftlage aufscheinen: Normalschrift kursiviert, Kursivschrift normal, Transkriptionen und Transliterationen immer kursiv. Ist ein Quellentext in Lateinschrift mit oder ohne diakritische Zeichen meiner Übersetzung beigefügt, wurde auch dieser kursiviert. Diesbezügliche graphische Varianten wurden ausschließlich zu Zwecken der Übersichtlichkeit eingeführt.

Nachdem die umformatierten Texte, insbesondere die umschriftlichen Sonderzeichen, nach der Konvertierung der Daten nicht durchgehend und in jedem Falle überprüft werden konnten, bleibt mir nur zu hoffen, daß sich bei der mehrfachen elektronischen Datenumwandlung und der Nachbearbeitung der Texte keine oder nur wenige unentdeckte und unwesentliche Fehler eingeschlichen haben, für die ich die genau Lesenden und Mitdenkenden, aber auch die satz- und schriftspezifisch Interessierten um Nachsicht bitte. Die Alternative dazu wäre womöglich gewesen, wegen der notwendigen mehrmaligen, d.h. langwierigen und arbeitsaufwendigen Prüfung der Daten, diese, aus welchem konkreten Grund auch immer, schließlich nicht mehr veröffentlichen zu können.

An den ersten beiden meiner Hauptwerke wurden für die Digitalfassung vor allem an den Stellen Korrekturen von Druckfehlern, Umformulierungen und Umarbeitungen vorgenommen sowie Ergänzungen und Hinweise eingefügt, an denen mein Forschen und Denken im Laufe der Zeit tiefer in deren Gegenstände eindrangen und sich deren Konturen immer deutlicher abzeichneten, was einerseits zur Fokussierung meiner Erkenntnisbemühungen und damit zu einer Schärfung des Blicks und Intensivierung meiner geistigen Bemühungen bezüglich der betrachteten Themengebiete führte, da diese Fokussierung jedoch auf das Grundwebmuster des Wirklichen an sich gerichtet war (und weiter ist), stellte sich, soweit das angesichts meiner von Beginn an gewählten metatheoretischen Methodik überhaupt möglich und nötig war, andrerseits eine Weitung des Blicks zum Über-Blick und zur Gesamtschau ein, die der historio-doxographischen wie interkulturalen Vorgehensweise bei der Darstellung traditionellen philosophischen Gedankenguts Struktur, d.h. Form und deutliche Konturen verlieh, was bedeutet, daß dieses nicht nur tatsachenentprechend wiedergegeben, sondern auch

meditativ-reflektorisch analysiert und endlich, doch wichtigst, kontemplativ-intuitiv durchdrungen und geklärt wurde. Aus diesem Grund wäre es für Leser, die gedruckte Werke bevorzugen, dennoch keine schlechte Idee, wenn sie beim Studium meiner Bücher den Text immer auch mit der digitalen Fassung verglichen, um die darin vorfindlichen Verbesserungen oder Veränderungen zur Kenntnis nehmen zu können.

Von außen betrachtet drückt sich in der moderaten Überarbeitung nicht nur aus, daß die »Strukurtheorie der Re–flexion« zu Anfang meines philo-sophischen Schaffens noch offene Denkräume hatte, sondern daß auch nicht alles auf einmal gesagt werden kann. Letzteres gilt sozusagen auch in Gegenrichtung, vom Späteren zum Vorhergehenden, was bedeutet, daß es sich sehr wohl lohnt, beim Lesen und Bedenken meiner später entstandenen Schriften die unter anderen Blickwinkeln formulierten Argumentationen und reichlich kompilierten Dokumentationen früherer zu berücksichtigen und sowohl zur Förderung der Erkenntnis als auch zur Vermehrung der Kenntnisse zu Rate zu ziehen, wodurch ein umfassenderes Bild, möglicherweise sogar ein Gesamtbild der von mir vorgelegten Philosophiedarstellung zu gewinnen ist.

Die dem hier formulierten Generalprolog beigefügten Inhaltsverzeichnisse der einzelnen Bücher, die in diesen Büchern enthaltenen Namensregister und die Durchsuchbarkeit der digitalen Fassung der ›Tetralogie‹ eröffnen hierzu ungeahnte Möglichkeiten. Letztere kann auch dann eine Hilfe sein, wenn die Namensregister der ›Tetralogien‹ 1 und 4 kleinere Mängel aufweisen sollten, die bei der Erstellung innerhalb mehrerer Arbeitsschritte entstanden sein könnten und ob des ungeheueren Aufwands und der unerträglichen Forschungs- und Lebensumstände (künftige Leser mögen sich über die Zeit, in der diese digitale Veröffentlichung vorbereitet wurde, in ideologiefreien Dokumentationen und

Geschichtsbüchern kundig machen) dabei nicht in einem oder zwei zusätzlich erforderlich gewesenen Korrekturgängen beseitigt werden konnten.

Der Anfang meiner forscherischen Tätigkeit war aufgrund einer nicht allzu engen, dennoch offiziellen Einbindung in die akademische Welt zudem durch die Vorgaben geprägt, mich der Standards der etablierten und institutionalisierten Wissenschaft, insbesondere was deren vermeintlich unzweifelhafte Disziplinen, wie z.B. Philologie oder Logik, betrifft, bedienen zu sollen, ja zu müssen, aber auch zu können, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, die sich auf Bereiche bezog, in denen ich transkulturales Vorwissen hatte, das dem etablierten Verständnis von Geistigem fremd war und mehr denn je ist, ihm vielmehr konträr gegenübersteht. Das verbreitete Selbstverständnis der westlichen, nun globalisierten Wissenschaft, lautete doch, zumindest wie es in ihren Propagandaschriften zu lesen ist, daß ihre Vertreter der Wahrheit(s-suche) und Wahrhaftigkeit, d.h. wissenschaftlicher Redlichkeit verpflichtet sind und sie insgesamt das ist, was ein weit über die Wissenschaft hinaus anerkannter deutscher Sozialforscher vor Jahrzehnten noch mit der Aufschrift »herrschaftsfreie Diskursveranstaltung« versehen unters Volk, und nicht nur das gelehrte, streute.

Der erste Band der ›Tetralogie‹ (›Weder Sein noch Nichtsein‹) wurde aus computersatztechnischen Gründen nach seiner bisherigen internen Halbierung in der Druckfassung in zwei Bücher, ein digitales Buch Ost und ein digitales West geteilt, wodurch die ›Tetralogie‹ insgesamt nun aus 13 Teilbänden besteht. Zudem wurden die Untertitel der beiden Teile meines Erstlingswerks ›Weder Sein noch Nichtsein‹ und der Haupttitel der ›Urteilsenthaltung‹ umbenannt. Letzteres hielt ich deshalb für erforderlich, weil diese in der vorwiegend aus Historio-Doxographie, Philologie, Hermeneutik, eindimensionaler Formallogik und freiem Fabulieren bestehenden

gegenwärtigen Philosophie, d.h. der Philosophiewissenschaft (Philosophologie) und PhiloSophistik übliche Bezeichnung, die eine Aus- wie auch Umdeutung des antiken skeptischen *terminus technicus* ἐποχή (*epochḗ*) darstellt, bezüglich der von mir in dieser Monographie präsentierten Thematik in seinem Bedeutungsfeld für zu eng erachte, da unter Urteil nach derzeitiger wissenschafts- und sprachtheoretischer Auffassung vornehmlich der wahrheitsfunktionale Aspekt (Epistemik) des begriffsbasierten Denkens verstanden wird und aufgrund dessen die neuzeitliche Verkürzung des ursprünglichen Sinnes von Philosophie auf das Theoretische, und auch das nochmals objektivistisch verkürzt, allein schon durch den Wortgebrauch begünstigt wird. Angesichts der Entwicklungen des traditionellen Verständnisses des Begriffs ἐποχή (*epochḗ*), seiner Instrumentalisierung in religiösen und sich als wissenschaftlich gerierenden Weltanschauungen wie seiner Ausdeutungen und Verwendung in der neuzeitlichen Philosophiewissenschaft war mir der Wortgebrauch bei meiner Darstellung und Auslegung dieser Aspekte selbstverständlich vorgegeben. Gleichwohl stellte ich das originär mit »Epochḗ« Gemeinte in einen breiteren Kontext, einen weiteren Vollzugshorizont und versuchte damit, skeptisches Denken wie Leben, für welche der Terminus qua Urteilsenthaltung wie UrTeilungs-Enthaltung die jeweilige konstitutive Operation darstellt, als die beiden Aspekte ursprünglichen Philosophierens in dieses zurückzuholen (W i e d e r holung). Unter Berücksichtigung dieses schwerwiegenden Sachverhalts wurde der Titel der digitalen Veröffentlichung zu ›Ansichhalten (ἐποχή)‹ umbenannt. Dieses bezieht sich eben nicht nur auf die kognitiven, sondern auch auf die konativen wie affektiven, also alle Seelenfunktionen.

Der Text der ›Tetralogie 2‹ (›Vom Un-Wesen der Re–flexion‹) und der ›Tetralogie 3‹ (›Widerspiegelung des Geistes‹) blieb mit Ausnahme von Druckfehlerkorrekturen, minimalen

Ergänzungen und Verbesserungen wie Veränderungen zwecks Anpassung an die digitale Fassung, betreffend z.B. die Seitenangaben bei Verweisen auf Stellen der ›Tetralogie 1‹ und ›Tetralogie 4‹, weitgehend unverändert. Bei der ›Tetralogie 2‹ erhöhte sich dabei die Seitenzahl ab p. 258 um zwei. Für die gedruckte Ausgabe geltende (Korrektur-)Hinweise wurden generell entfernt.

Was Passus altchinesischer Philosophie in der ›Tetralogie‹ allgemein und in ›Tetralogie 3/2-7‹ im besonderen betrifft, möchte ich die mit der sinitischen Sprache Vertrauten um Verständnis dafür bitten, daß sich bei meinem außergewöhnlichen und richtungsweisenden, philosophisch, nicht nur philologisch und historio-doxographisch orientierten Umgang mit Sprache und Text(sinn) bei der Textdokumentation und meinen Übersetzungen aufgrund des gewaltigen Umfangs meiner Werke einige Ungenaugkeiten eingestellt haben könnten, die die Erhellung der jeweils im Fokus stehenden Gedankengänge aber nicht beeinträchtigen dürften.

Hier soll noch einmal betont werden, daß das im Verlagshaus Alber, Freiburg/Br.–München 2002, veröffentlichte Buch der ›Urteilsenthaltung‹ vom Verlag in einer mir unbekannten Stückzahl ohne meine Druckfreigabe in den Handel gebracht und erst auf meine Reklamation hin eine einwandfreie Fassung erstellt, von mir autorisiert und dann publiziert wurde. Woran die an mehreren Stellen fehlerhaften Exemplare zu erkennen sind, habe ich in den Corrigenda der Druckfassungen der ›Widerspiegelung des Geistes I‹ und den Hinweisen am Schluß der ›Widerspiegelung des Geistes II-7‹ vermerkt.

Weil ich nun schon einmal dabei bin, auf Unzulänglichkeiten von Publikationsorganen bei der Herstellung meiner Bücher aufmerksam zu machen, möchte ich noch anmerken, daß in mein Werk ›Weder Sein noch Nichtsein‹ vom Ergon-Verlag wegen des durch Fehldruck verschobenen Satzspiegels der Seite 414 und die dadurch verursachte Unlesbarkeit

einiger Buchstaben des Texts aller Zeilen ein Korrekturblatt eingelegt wurde, von dem angenommen werden darf, daß es in den wenigsten Büchern noch vorhanden ist.

Da die Verweissystematik der neuen Paginierung der ›Tetralogie 1‹ und ›Tetralogie 4‹ angepaßt wurde, bildet die Digitalfassung insgesamt ein geschlossenes Ganzes. Ich weise darauf hin, daß der griechischsprachige, zwischen runde Klammern gesetzte Zusatztitel zu ›Ansichhalten‹, scilicet (ἐποχή), im letztgenannten, dem Band 4 der ›Tetralogie‹, nur im Schmutztitel, im Haupttitel und im Impressum wie im Titel vor dem jeweiligen Inhaltsverzeichnis in der allgemeinen Einführung hier, sowie in den Literaturlisten jedes einzelnen Bandes der ›Tetralogie‹ genannt ist, in den Titelangaben von Verweisen in Fußnoten aus Gründen möglicher beträchtlicher Verschiebungen des Seitenumbruchs aber weggelassen werden mußte. Der im Geistteil, dem Teil 3 der ›Tetralogie‹ angekündigte, als kommentierte Anthologie zur Thematik der Negation aller Wißbarkeit bei gleichzeitigem Wissen von der Notwendigkeit der Zurücknahme bzw. Ver- oder Überwindung einer abschließenden und endgültigen Bestreitung aller Wissensmöglichkeit in ontologischer, gnoseologischer wie aus beidem kombinierter Hinschicht – zumal aufgrund des reflexionslogisch unvermeidlich eintretenden Selbstwiderspruchs von Aussageform und Aussageinhalt durch Autoreferenzialität – aus dem Schrifttum der bedeutendsten Denk-, Philosophie- und Spiritualtraditionen der Menschheit geplante und als Ergänzung gedachte Band III der ›Widerspiegelung des Geistes‹ (›Tetralogie‹ 3/3) mit dem Arbeitstitel „Re–flexion, das verschlungene Denken. Anthologie zum wissentlichen Nichtwissen, Nichtwißbaren, Nicht-Nichtwissen und Nicht-Nichtwißbaren oder Wendepunkt von der *meditatio* zur *contemplatio*. Mit der einleitenden Abhandlung ›Quintessenz der Strukturtheorie der Re–flexion‹“ befindet sich in der Ausarbeitung und wird nur dann erscheinen, wenn sich die

derzeitige soziopolitische, ökonomische, ideologische und wissenschaftspraktische Lage, die meine philosophische Arbeitsleistung selbstverständlich gravierend beeinflußt, einigermaßen erträglich gestaltet.

Diesem Band ist ein ca. 40-seitiges Kapitel mit der Überschrift »Quintessenz der Strukturphilosophie der Re–flexion« vorangestellt, in dem, wie die Betitelung schon sagt, die auf das Wesentliche beschränkte Systematik der Philosophie als sich autoreferentiell hinterfragende Metatheorie mit Blick auf die daraus in praktischer Hinsicht zu ziehende Konsequenz entfaltet ist. Auf die wichtigsten Konstitutionselemente im Kontext der Transkultural–Philosophie und ihrer wissenschaftlichen, historio-doxographischen, (reflexions-)logisch-analytischen wie hermeneutischen Ausarbeitung der ›Tetralogie‹ als Gesamtwerk wird mit zahlreichen Verweisen aufmerksam gemacht, wodurch der Zugang zu diesem spürbar erleichtert wird. Dies gilt auch für die Textzusammenstellung, die sich daran anschließt, in der neben Texten, die in meinen Büchern bisher nicht berücksichtigt werden konnten, bereits enthaltene Passus in leicht veränderter bzw. verbesserter Übersetzung, mitunter aus bisher nicht benutzten, textlich geringfügig abweichenden Editionen und mit einigen Bemerkungen wie Bezügen zur Sekundärliteratur, so ich diese für relevant hielt, enthalten sind. Zur Erschließung des Sinnes einzelner Argumentationsstränge und zur Evidierung der strukturellen Ähnlichkeit, bisweilen Gleichheit der aus verschiedensten Kulturen stammenden metaphysischen Entwürfe ist es deshalb von Vorteil, die sachlich verwandten, doch in unterschiedliche Bezüge eingeflochtenen Abschnitte in den einzelnen Bänden der ›Tetraloge‹ zu vergleichen.

Philosophiewissenschaftlich hat der erwähnte zeitliche Abstand zwischen meinen beiden ersten Publikationen und den übrigen den selbstverständlichen Effekt, daß die sekundärwissenschaftliche Dokumentation jeweils nicht über den Stand

der Gelehrtendiskussion bis kurz vor der Veröffentlichung hinausgehen kann und allein aufgrund des Ausmaßes meiner Schriften und der darin bedachten Menge an Forschungsliteratur eine diesbezügliche Aktualisierung, mit einigen Ausnahmen, ausgeschlossen war, um zu vermeiden diese mit einem unabsehbaren (Zeit-)Aufwand ergänzen und – wer sich in dem Genre auskennt, weiß, was ich meine – quasi neu verfassen zu müssen und damit endlos lange beschäftigt zu sein. Einen Ausgleich dazu bietet die Berücksichtigung, Hinzuziehung und Zitation vorher nicht benutzter Literatur zu gleichen oder ähnlichen, doch aus einer anderen Perspektive betrachteten Themen im Fortgang meiner sich entfaltenden Forschungs-, Autoren- und Publikationstätigkeit. Durch die kontinuierliche Verschiebung meines geo-doxographischen Themenschwerpunkts und Gegenstandsfeldes, bedingt durch die transkulturale Ausrichtung meiner Forschung, war es selbstverständlich notwendig, auch Studien und Literatur heranzuziehen, die über bis dahin Verwandtes und Relevantes weit hinausgingen, ja damit, so scheint es bei oberflächlicher Betrachtung, gar nichts zu tun hatten.

Zu den genannten wissenschaftlichen Problemen im engeren Sinne kommen seit einiger Zeit die politisch veranlaßten Einschränkungen akademischer Routinen, die gravierende Auswirkungen auf das Bibliothekswesen und damit den Zugang zu wie die Beschaffung und Bearbeitung von Literatur haben, was bedeutet, daß gewisse Leistungen von diesen Einrichtungen überhaupt nicht mehr erbracht werden oder nur in aufwendiger und unzumutbarer Weise in Anspruch genommen werden können. Wer meine ausgiebige, bisweilen als übertrieben charakterisierte Literaturarbeit zu Zwecken der Dokumentation zur Kenntnis genommen hat, kann abschätzen, wie stark mein Schaffen davon betroffen ist. Durch den freien Zugriff auf Digitalisate von Schriftwerken via Internet ist das nicht ansatzweise zu kompensieren, wenn auch zu

erwähnen ist, daß dadurch so manch sehr altes und seltenes, in physischer Form kaum, nur unter großem Aufwand oder überhaupt nicht verfügbares Buch, zumindest derzeit, zugänglich gemacht wurde.

Zwar wurden in den letzten Jahren und Jahrzehnten in der Philosophiewissenschaft weltweit unüberschaubare Mengen an Studien veröffentlicht, doch beschäftigen sich diese zur überwiegenden Zahl mit Spezialaspekten und Detailbetrachtungen und tragen kaum etwas zu der von mir im Fokus stehenden Grundlagenproblematik bei, was auch damit zusammenhängen dürfte, daß die zunehmend ideologische Färbung akademischer Forschung durch den Zeit(un)geist und die schon Jahrzehnte von der breiten Öffentlichkeit kaum bemerkt stattfindenden gesellschaftlichen und weltanschaulichen Entwicklungen materialistischer Vereinseitung und mechanizistischer Verengung des Wissensspektrums hin zu einer geradezu albernen alternativlosen Gesinnungsdiktatur einen unbefangenen Umgang mit den Überlieferungen wie unvoreingenommenes Denken kaum mehr zulassen, infolgedessen die Schwemme an publizierten Abhandlungen bestenfalls nur Variationen des immer gleich Nichtphilosophischen, schlechterenfalls Unphilosophischen und schlechtestenfalls Anti-Philosophischen darstellt.

Was nicht vergessen werden sollte, ist der Umstand, daß durch die Umgestaltung des höheren Bildungswesens im Zuge seiner Privatisierung unter dem euphemistischen Titel ‚Reformen' Forschung und Lehre mehr und mehr unter das Diktat marktorientierter Auftraggeber gerieten, d.h. von deren Vorgaben und Geldmitteln abhängig wurden, und da Reichtums- und Machtmehrung mit den Fragen nach Sinn und Sein bekanntlich nur dann vereinbar sind, wenn sie diesen dienen, fallen die Ergebnisse philosophologischer Fächer in jeder erdenklichen Bedeutung immer bescheidener aus.

Schreibt man die Entwicklungen im Rahmen der Digitalisierung aller Bildung aufgrund der Machtergreifung des Finanz-Totalitarismus in der nun stattfindenden Form nur in die nähere Zukunft fort, so zeichnet sich ab, daß es pro Sprachgebiet und Fach nur noch eines Vorlesers bedarf, der die einmal verfaßte herrschaftskonforme Einheitsmeinung dazu per Internet verkündet. Die Begleit- und Folgeerscheinungen dieses bereits eingeleiteten Prozesses sollte sich jeder einmal durch den Kopf gehen lassen, um auch nur zu erahnen, was das allein hinsichtlich der Wissensvermittlung, des Wissenserwerbs und der Bewußtwerdung der Menschheit bedeutet, von den psychischen, sozialen, ökonomischen und ganz allgemein existentiellen Folgen ganz zu schweigen.

All diese Beeinträchtigungen betreffen die Wissenschaft generell und somit auch die Philosophiewissenschaft, können jedoch keinen i n h a l t l i c h e n Einfluß auf die Philo-Sophie als solche haben, und damit auf meine re–flexions- oder metatheoretische Entfaltung dieser im vorliegenden Œuvre, da sie darin in ihrer zeitlosen Struktur unter strenger Beachtung universell gültigen rückbezüglich-logischen Denkens aufgewiesen und diese in ihren historisch manifest gewordenen antiken Hauptströmungen der (bisher) bekannten drei Stiftertraditionen weitestgehend evidiert und gleichermaßen validiert ist.

Bedingt durch die Ausrichtung und Vorgehensweisen der gegenwärtigen Philosophiewissenschaft, die, wie bereits erwähnt, methodisch überwiegend auf Historio-Doxographie und Philologie, inhaltlich auf Meinungen zu empirischen Sachverhalten, Annahmen auf der Basis jahrhundertelanger Umdeutung der ursprünglichen Philosophie und modernen Wissenschafts(aber)glauben beschränkt ist, fallen diese umständehalber unvermeidlichen Abstriche jedoch nicht oder nur kaum ins Gewicht, bemüßig(t)en sich die Vertreter der für meine Forschung relevanten Gebiete der Philosophologie,

Indologie, Sinologie und Mythologie doch seit zweieinhalb Jahrzehnten sowieso nur mit wenigen Ausnahmen namhafter Fachgelehrter, meine von einigen letzterer als Pionierleistung und Grundlagenarbeit anerkannte Forschung zur Kenntnis zu nehmen, sie zu diskutieren, kritisieren, geschweige denn kreativ daran anzuschließen und das Ergebnis ihrer formalen Auf- und Umrisse inhaltlich zu füllen.

FORM UND INHALT
(DETAILS)

Was ich hier vorlege, ist die zwölfbändige digitale Publikation der ›Tetralogie‹ von Hauptschriften meines in gedruckter Form publizierten philo-sophischen Lebenswerks plus ein auf Papier bisher nicht veröffentlichtes Buch, das dreizehnte der ›Tetralogie‹. Bei dieser handelt es sich, wie die Bezeichnung anzeigt, nicht nur um ein Werk, das aus vier Abteilungen besteht, sondern in diesem viergliedrigen Werk werden die vier Komponenten oder Glieder (*articuli*) der durch Reflexion (mehrfache Metatheorie) erschlossenen Kognitionsstruktur rekonstruiert, formelhaft artikuliert, zur Verdeutlichung mit einem griechischen Ypsilon (Υ für Ὑπόστασις = BewußtSeins-Stufe) und einer kleinen nachgestellten, ihren Skalenwert darstellenden Indexzahl, versehen, wobei die damit zusammenhängenden vier typischen Lógoi und Aussagepositionen, in eine Artikulationsformel gefaßt, als hermeneutische Schablone zur verständnisvollen Erfassung und Deutung metaphysischer Gedanken dienen (können) und jeweils mit einem Lambda (λ für λήμμα = Satz, Setzung, Annahme) plus Skalenwert repräsentierender Tiefzahl hervorgehoben werden. Präzisierungen und problemspezifische Erweiterungen dieser Symbolik sind in den ›Tetralogie‹-Bänden 1-1.23; 3/1.39–40; 3/2-1.47–51, innerhalb ausführlicher Hinweise zu formalen und technischen Konventionen ausgeführt.

Um eine Übersicht zu den in der ›Tetralogie‹ verwendeten Symbolen zur Skalierung der Positionalität von Aussagen, der Konstituenzien des Erkenntnisvermögens (*cognitional framework*) und der sich darin darstellenden Wirklichkeitsprinzipien

(*categorial framework*) zu geben, ist folgend eine – auch schon für das Verständnis des folgenden Abrisses hilfreiche – vollständige Tabelle dieser zusammengestellt, mit Hilfe deren man auf einen Blick Zugang zur Systematik der »Strukturtheorie der Re–flexion« findet. Aufgrund ihres Umfangs allein schon wird deren Differenziertheit und damit angedeutet, daß sie nicht 'mal so im Vorbeigehen zu durchschauen ist und im Zuge hochgelehrter Verkomplizierung von Sachverhalten wegen ihrer einfachen Vierfachheit als primitiv abgetan werden kann.

SKALIERUNGSSYMBOLIK

ARTIKULATIONSFORMEL		KOGNITIONSFORMATION	
Position (+) entweder	(λ_1)	Sinnliches Materie	$(\Upsilon 1)$
Negation (–) oder	(λ_2)	Seelisches Energie	$(\Upsilon 2)$
beides (+ –) sowohl als auch Koinzidenz	(λ_3)	Geistiges Information Totalität	$(\Upsilon 3)$
keines (– –) weder noch Kollaps	(λ_4)	Selbst „Absolutes“ „Ungegenständliches“	$(\Upsilon 4)$
Positionalität	$(\Lambda)=(\lambda_{1-4})$	Immanenz Objekthaftigkeit	$(\Upsilon)=(\Upsilon_{1-4})$
Positionslosigkeit	$(-\Lambda)=(\Lambda_0)=(-\lambda_{1-4})=$ (λ_5)	Transzendenz Absolutes Ungegenständliches	$(-\Upsilon)=(-\Upsilon_{1-4})=(\Upsilon 5)$
Meta-Koinzidenz sowohl Positionalität als auch Positionslosigkeit	$(\Lambda)+(-\Lambda)=(\lambda_6)$	Hyper-Totalität	$(\Upsilon)+(-\Upsilon)=(\Upsilon 6)$
Meta-Kollaps weder Positionalität noch Positionslosigkeit	$-(\Lambda)+[-(-\Lambda)]=\lambda_7$	Weder Immanenz noch Transzendenz	$(-\Upsilon)+[-(-\Upsilon)]=(\Upsilon 7)$
Negierte Positionen	$(-\lambda_1), (-\lambda_2)$ …	Negierte Entitäten	$(-\Upsilon 1), (-\Upsilon 2)$ …
Konjekturale Position	$\langle\lambda_1\rangle, \langle\lambda_2\rangle$ …	Konjekturale Verortung	$\langle\Upsilon 1\rangle, \langle\Upsilon 2\rangle$ …
Äquivalente Position	$(\text{»}\lambda_3\text{«}), (\text{»}\lambda_4\text{«})$ …	Äquivalentes Element	$(\text{»}\Upsilon 3\text{«}), (\text{»}\Upsilon 4\text{«})$ …
Außergewöhnliche Positionen	$(\lambda_a), (\lambda_b)$ …	Extrapolierter Untergrund (reine Materie; *dharmāḥ* etc.)	$(\Upsilon 0)$
Außergewöhnliche Negationen	$(-\lambda_a), (-\lambda_b)$ …	Überlappende/undeut- liche Bereiche	$(\Upsilon 1/2), (\Upsilon 2/3)$ …
Außergewöhnliche Setzungsfolge	$(\lambda_{(I)}), (\lambda_{(II)})$ …	Überlappende/undeut- liche Bereiche (ein Bereich unbetont)	$(\Upsilon 1_{(/2)}), (\Upsilon 2_{(/3)})$ …
Außergewöhnliche Fein-Untergliederung	$(\lambda_{1.1}), (\lambda_{1.2})$ …	Zwischenebene	$(\Upsilon 1½), (\Upsilon 2½)$ …
Außergewöhnliche Kombinationen (cf. Plus-Koinzidenz)	$(\lambda_1\text{'}), (\lambda_3\text{'}), (\lambda_3\text{''}),$ $(\lambda_4\text{'}), (\lambda_4\text{''})$ …	Tiefengegliederter Bereich oder Subjektseite niedrigere Indexzahl	$(\Upsilon 1.1)$ …; $(\Upsilon 1_1)$ …
		Subjektseite	$(\Upsilon\text{'}2), (\Upsilon\text{'}3)$ …
		Fraktale Untergliederung	$(\Upsilon 1_{(1)}), (\Upsilon 1_{(2)})$ …
		Vermittlungseinheit im Geistbereich	$(\Upsilon\vec{3})$
		Plus-Koinzidenz ‚Mystische‘ All-Einheit	$(\Upsilon_{(1-)3})+(\Upsilon 4)=(\Upsilon 3\text{'})$

Als zusätzliches Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Konstruktion von Gedankengebäuden und Satz- bzw. Setzungsgebilden entwarf ich dutzende von Tabellen und Graphiken, von denen eine beträchtliche Zahl systematisch koloriert ist, wobei die Färbung der jeweils vier Hauptsegmente nach der gleich aufgeführten Skalierung ansteigend von schwarz über rot nach weiß und schießlich wieder zu schwarz führt.

Im Band 1 der ›Tetralogie‹ (›Weder Sein noch Nichtsein‹) wurde die Thematik überblickshaft aufgerissen und gewissermaßen dingfest gemacht: Thesis-Term (λ_1), Kognitions-Konstituens (ϒ1), wobei der Schwerpunkt der Darstellung auf der Artikulationsformel als ganzer lag, dem Thesenvierkant, der sich aus der Kombination möglicher Aussagepositionen ergibt [(λ_{1-4})=(Λ)]: entweder (λ_1), oder (λ_2), sowohl–als-auch (λ_3), weder–noch (λ_4), der in den damit befaßten Disziplinen der Indologie, Buddhologie und interkulturellen Philosophiewissenschaft die Sanskrit-Bezeichnungen चतुष्कोटि (*catuṣkoṭi*) und चतुष्कोटिका (*catuṣkoṭikā*), den altchinesischen Namen 四句 (*sì jù*) und die tibetische Benennung མུ་བཞི་ (*mu bzhi*) trägt, altgriechisch τετράλημμα (*tetrálēmma*) heißt und irrtümlicherweise als aus Indien, genauer gesagt, dem Buddhismus stammend und von dort ausgehend, angenommen wird.

Der Band 2 der ›Tetralogie‹ thematisiert das Psycho-Gnomeische (Anima-Mentale): Thesis-Term (λ_2), Kognitions-Konstituens (ϒ2). Dabei handelt es sich um den Bereich, in dem sich das Seelenleben in seiner Trifunktionalität von Affektion (Empfinden), Konation (Wollen) und Kognition (Erkennen) abspielt. Er stellt die Unter- oder besser Außenseite des Geistes als solchen dar, besitzt somit dessen Struktur und übt dessen Funktion aus, nur eben im einzelnen (Gedanken), da auf einzelnes (Denkbares/Gedachtes) bezogen, ihn spaltend und somit gewissermaßen falsifizierend. Dieser Band der ›Tetralogie‹ (›Vom Un-Wesen der Re–flexion‹) stellt das diametrale Gegenstück zur ›Tetralogie 3/1‹, die negative Spiegelung

des ersten Teilbands der zweibändigen, achtteiligen ›Widerspiegelung des Geistes‹ dar, in welcher die darin compositiv entfalteten Prinzipien der Noologie, resolutiv verfahrend offengelegt werden und folglich die ‚Falsifikation' des Geistes gewissermaßen ‚falsifiziert' und damit der Weg zurück zu jenem geebnet wird.

An den Inhalt der Setzung des ersten und der Ent–Setzung des zweiten Bandes schließt systematisch die ›Widerspiegelung des Geistes‹ in acht Teilbänden an: ›Tetralogie‹ Band 3. Darin rückt die Vereinheitlichungsinstanz der beiden wie Vermittlungsinstanz zwischen dem Ungesetzten, dem als positionslos Gedachten (ἄθετον / अप्रतिष्ठित *apratiṣṭhita*) und dem Gesetzten, dem Positionierten insgesamt (τεθήμενον / प्रतिष्ठित *pratiṣṭhita*), zu dem auch die Vermittlungsinstanz selbst, wenn auch nur noch in uneigentlicher Weise, gehört, in den Fokus der Betrachtung, der Geist: Thesis-Term (λ_3), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 3$). Nach der theoretischen Entfaltung der Re–flexionsstruktur als ganzer, ausgehend von der auf Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) zurückgehenden, das Mahāyāna philosophisch (be)gründenden Schule des Mittigsten Weges (Madhyamaka) des Buddhismus im Teilband 1, wird diese in den sieben Faszikeln der Abteilung 2 entlang relevanter Schulrichtungen und deren Vertretern der bekannten drei Stiftertraditionen der Philosophie, der altgriechischen, der altindischen und der altchinesischen, als basale und universale Anatomie der Metaphysik nachgewiesen, akribisch rekonstruiert, ausführlich erläutert und auf diese Weise restituiert. Nebenbei lege ich im Faszikel 3/2-1 in Form einer Tabelle die erste Systematik der Transkultural–Philosophie als wissenschaftliches Gesamtprogramm vor, womit der Bauplan der Philo-Sophie unter dem Aspekt kultureller Kategorienkonstruktionen skizziert wird, im Faszikel 3/2-3 zudem eine noologische Theorie kosmogonischer Mythen, die diese nicht aus der Warte eines evolutionistischen Überlegenheitsdünkels als

primitive Märchen von der Weltentstehung abtut, sondern sie als Übertragung der Kognitionsstruktur auf das Sein als ganzes versteht, in dem sich darin auf diese Weise die Prinzipienordnung des Geistes spiegelt und dadurch der Umgang mit der Welt zugleich zum Umgang mit uns selbst und der Umgang mit uns selbst zugleich zum Umgang mit der Welt wird, wobei das All nicht nur als großer Organismus, sondern, wie der Mensch, als mit Bewußtsein ausgestattetes Wesen (Makranthropos) aufzufassen ist,[1] einem Bewußtsein, das in den prädominierenden Naturwissenschaften zwar unbekannt ist und dadurch nicht einmal mehr bestritten, doch ungewollt und unbewußt unter der Bezeichnung Naturgesetze nach wie vor in deren Begriffsinventar geführt wird.

Die mehrfach metatheoretische Endstellung rückt den jenseits der Setzung (Thetik) befindlichen Pol in den Mittelpunkt, die Befreiung von allem Setzen, die Voraussetzung als Voraussetzungsloses, doch Gesetztes: Thesis-Term (λ_4), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 4$) und wie es durch Entsetzen, ›Ansichhalten‹ (ἐποχή), deutsch traditionell, wie mein auf Papier gedrucktes Buch auch, ›Urteilsenthaltung‹ genannt, was der Ursprungsbedeutung noch einigermaßen nahekommt, zu verwirklichen ist (λ_5)/($\Upsilon 5$), während die englische Bezeichnung »*suspension of judgment*« und die französische »*suspension du jugement*« über lateinisch *suspendere*, in die Schwebe bringen, schwebend halten, zeitweilig aufheben, aussetzen, unentschieden lassen, die originäre Bedeutung von Epoché als

[1] Zur Spiegelbildlichkeit von innen und außen, Mikrokosmos und Makrokosmos cf. als Initialinformation die Wörterbuchartikel Günter Lanczkowski / Wolfgang Janke / Georg Siegmann: Makrokosmos/Mikrokosmos, in: ⟨ed.⟩ Gerhard Müller: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 21, Berlin–New York 1991, pp. 745–754; Matthias Gatzemeier / Helmut Holzhey: Makrokosmos/Mikrokosmos, in: ⟨edd.⟩ Joachim Ritter † / Karlfried Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, coll. 640–649.

einer endgültigen Verzichtsleistung schon vom Begriff her verfälschen. Weder geht es dabei nur um Urteile noch um etwas Vorläufiges diesen gegenüber. Daß es sich dabei um mehr denn Theorie handelt, wird durch den Zusatztitel ›Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst‹ angedeutet. Damit wird die im Sinne ihrer Stifter vollständige zweiphasige Disziplin »Philosophie«, bestehend aus Theorie und Praxis, ins Bewußtsein gehoben und zur Unterscheidung von dem, was vom antiken Okzident ausgehend seit Jahrhunderten ausnahmslos darunter verstanden wird, von mir, wo es darauf ankommt, in den Schreibweisen »Philo-Sophie« oder »Philo-Sophía« wiedergegeben.

Für die Studie ›Weder Sein noch Nichtsein‹, meine zur Publikation in Buchform überarbeitete und erweiterte Dissertation, die nun in zwei Faszikel aufgeteilt ist, einen zur östlichen und einen zur westlichen Philosophie, wurde bei der vorliegenden Ausgabe eine fortlaufende Paginierung gewählt. Zitate der Sekundärliteratur wurden weitgehend so, wie sie in der Druckfassung stehen, belassen: entweder in der jeweiligen modernen westlichen Sprache oder ins Deutsche übersetzt, was in den späteren Büchern nicht beibehalten wurde, für die ich fast all solche Zitate ins Deutsche übertrug. In die digitale Fassung wurden, wie in meine zur Buchveröffentlichung ebenfalls nachbereitete und um wesentliche Aspekte ergänzte Habilitationsschrift ›Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst‹ zusätzlich einige Hinweise auf meine später erschienenen Schriften eingefügt, diesbezüglich mitunter auch kurze inhaltliche Bemerkungen, die dokumentieren, einen Sachverhalt auf dem Kenntnisstand der Zeit wahrgenommen und in einem anderen Kontext berücksichtigt oder ausgearbeitet zu haben.

Zudem wurde in den Westteil der Digitalausgabe von ›Weder Sein noch Nichtsein‹ nicht nur ein Kapitel zu Francis Herbert Bradley integriert, das einige kürzere Textstücke

enthält, die in der Druckfassung auf diverse Stellen des Buches verteilt waren, sondern es wurde auch ein Essay zu demselben Denker als Appendix angefügt, das von den Editoren etablierter philosophiewissenschaftlicher Journale bzw. deren Handlangern nicht zur Veröffentlichung angenommen wurde.

Die ›Tetralogie strukturtheoretische Transkultural–Philosophie‹ umfaßt folgende 13 Bücher (Titel mit Inhaltsverzeichnis):

1-1
Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-1

Geleitwort 5

Motto 7

Inhaltsverzeichnis 9

Abbildungen, Tabellen 17

Anstelle eines Vorworts 19

Hinweise zum wissenschaftlichen Apparat 23

Einleitung 27

1 Vorüberlegungen: Sañjaya (ca. 6./5. Jh.), der Verwindungsaal (*amarā-vikkhepika*) 37

1a Hinführung 37

1b Das Verwirrungs-Pentagramm der Ajñānika's 50

1c Der Interpretationsdrehwurm: Vieldeutigkeit und Bedeutungsvielfalt, oder aus fünf mach vier 54

1cα Erstes Modell Buddhagosa's und die Versuche im Anschluß daran 55

1cβ Zweites Modell des Buddhagosa und die Versuche im Anschluß daran 59

1cγ Auslegungsversuch von K. N. Jayatilleke und unsere allgemeinen Anmerkungen 67

2 *Saptabhaṅgī*, der Aussagesiebenschritt der Jaina-s: Eine Ergänzung 77

2a Vorstellung des Modells 77

2b *Saptabhaṅgī* und *catuṣkoṭi* 81

3 Von den vier Ur-Sachen (*catuhi vatthūhi*) und den vierzehn nicht explizierten Sach-Verhalten (*catuddasa avyākata vatthūni*): Antinomienlehre bei Buddha (ca. 560–480) und Kant (1724–1804) 89

3a *Catuṣkoṭi* und „Logik" 89

3b Die vier Setzungen oder Standpunkte im Pāli-Kanon 97

3c Die *avyākata-s* und die Antinomienlehre Immanuel Kants 113

3d „Negativismus" – Leere (*śūnyatā*) – Mittelweg (*madhyamā pratipat*) 137

4 Die *catuṣkoṭi*(*kā*) im Madhyamaka des Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) 177

4a Formen der *catuṣkoṭi* 177

4b Der »kumulative« Charakter der *catuṣkoṭi* 183

4c Generalisierungsniveaus 194

4d Die einzelnen Kanten (*koṭi*/*anta*) und ihr Gegeneinander 198

4e Sinn der gesamten Konstellation 211

4f *Catuṣkoṭi*, Denkgesetze und das Lassen des Denkens 234

5 Überlegungen zur *catuṣkoṭi* in bezug auf die Kognitionsstruktur 251

5a Ein transzendentalphilosophischer (strukturtheoretischer) Versuch mit Blick auf die »Wissenschaftslehre« J. G. Fichtes (1762–1814) 251

5b Der Ātman als ‚Vierfüßler' in den Upaniṣads 268

5c Einzelne abschließende Bemerkungen 283

5cα Der vierte Bereich: Dem Schweigen am nächsten 283

5cβ Der zweite Bereich und die Gradation: Nahe dem Nichts 298

6 *Catuṣkoṭi* in China – Vorinformation 303

6a Die Zwei-Ebenen-Wahrheit in drei (vier) Stufen bei Jízàng (549–623) 303

6b Das Tetralemma im Daoismus des vor-buddhistischen China: Zhuāngzǐ (4./3. Jh.) 312

7 *Catuṣkoṭi* und Überunerkennen/Überunerkanntes (*aviditād-adhi*) im Advaita, insbesondere im Advaita Śaṅkara's (7.–8. Jh.) 323

7a Das falsche Vierte(l) 329

7b *Neti-neti* und die Unbestimmbarkeit 336

7c Sein, Nichts und das Ende der Ontologie 355

7d (Quasi-)Transzendentalität im Vedānta, bei Meister Eckhart (1260–1327), J. G. Fichte und Platon 377

7e Die *quinta essentia* (*pañcama-koṭi-mātra*) Śrī Harṣa's (12. Jh.) 396

7f Argument- gleich Streitlosigkeit? 403

1-2
Weder Sein noch Nichtsein Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-2

Zur Überleitung
Hermes tetrágonos und das Tetralemma 419

8 Das Tetralemma und das Sein: Parmenides und Zenon von Elea 421

8a Parmenides (ca. 540–480), Vater der Vierkant-Argumentation im Abendland 421

8b Zenon (5. Jh. v.u.Z.), die totale Dialektik und das unseiende Eine (‘én) 436

9 Gorgias (483–375) und das eleatische Tetralemma, oder: Das Sein an sich ist an sich nichts 445

10 Die tetralemmatische Perfektion des ‚göttlichen‘ Platon (428/27–348/47) 453

10a *oúte-oúte*, *oudé*, *mḗte-mḗte*: Dialektik 453

10b Bemerkung zum ›Parmenides-Dialog‹ 473

11 Das Tetralemma der Megariker bei Aristoteles (384–322) 481

12 Das *ou*(*dèn*) *mãllon* der antiken Skeptiker . 495

12a Darstellung und Erläuterung 495

12b Skepsis – griechisch oder indisch? 523

12c Pyrrhonismus analysiert: vier Ebenen 533

12d Addendum: (Un-) Nötige Anmerkung zum Verhältnis von AT/NT und Skeptizismus 563

13 Neoplatonik und Nicolaus Cusanus' Quaternionen 579

13a Plotinos (204/5–270): Weder Nichts noch nicht-Nichts 579

13b Die Quaternionen des Nikolaus Chrypffs Nicolaus Cusanus (1401–1464) 597

13c Die *quattuor unitates* in der *ars coniecturalis* 608

13d Cusanus und der Buddhismus: eine Bemerkung zu den Thesen-Tetraktyes aus komparatistischer Sicht 616

13e These von der Ungebräuchlichkeit des Setzungsvierkants im Okzident widerlegt 620

14 Das Tetralemma als Un-Grundfigur der Spekulation Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1775–1854) 625

14a Setzen – Entsetzen 628

14aα Resultate der „Vernunftwissenschaft". Der innere Organismus des „Geistes" und die Potenzen des Seyns (ἀρχαί) 441

14aβ Weltverflüchtigung – das Ende der aposteriorischen Philosophie 654

14aγ Wissensanspruch oder die intellektuale Anschauung als gedachte (re–flektierte) Mystik 663

14aδ Tetralemmata: Nichts, nicht etwas, auch nichts nicht 673

14b Ungrund und Leere: Schellings kreatives Chaos 691

14bα Leere – Nichts – Magia (Maja) – Urpotenz 697

14bβ Leere – Chaos – Janus – Raum 710

14bɣ Leere – Null 721

14bδ Leere – Abgrund – Ungrund 732

14bε Leere – Nichts – Dao 749

14bζ Daoismus versus Buddhismus: Leere des Anfangs – Leere des Endes 758

14bη Leere – Ueberseyn – Mitte 761

14c Das Kreuz mit dem Morgenland Eine Nachbetrachtung 768

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Das ‚Trito-lemma' vor dem mystischen „Weder, Noch" 781

16 S. Kierkegaard's (1813–1855) Lemmatik des „Entweder/Oder" 801

17 Francis Herbert Bradley (1846–1924) Implizite Tetralemmatik oder die Setzungskombinatorik von Relativem und Absolutem: *catuṣkoṭi?* 807

18 Bernard Bosanquet's (1848–1923) 'bloße Bestreitung' des „modernen Buddhismus" 829

Literatur 839

Namensregister 927

Anhang: 949
Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«
Erinnerung an Leben und Werk des philosophischen Denkers
anläßlich seines 175. Geburtstags im Jahr 2021 .... A949–A998

2
Vom Un-Wesen der Re–flexion. Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation (Griechenland – Indien – China)

Inhaltsverzeichnis

Motto 5
Inhaltsverzeichnis 7
Vorbemerkung 11
Einleitung 19

1 ΕΛΛΑΣ GRIECHENLAND 31
1.1 Metatheorie der Elenktik 33
1.2 Undefinierbarkeit 53
1.3 Konnotation, Denotation, Relation 75
1.3.1 Stilpon von Megara, Prädikation, Signifikation und der »Dritte Mensch« 75
1.3.2 Francis H. Bradley vs. Betrand Russell 113

2 भारत INDIEN 149
2.1 Vorläufer 151
2.2 Konnotation und Denotation 167
2.2.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 2: Analyse: Gegangen–Nicht-Gegangen–Gehend (२ गतागतगम्यमानपरीक्षा 2 *gata-agata-gamyamāna-parīkṣā*) 169
2.2.2 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5: Analyse: (Ur-)Elemente (५ धातुपरीक्षा 5 *dhātu-parīkṣā*) 199
2.2.3 Die integrale Semantik-Theorie von Ashok Kumar Gangadean 204

2.3 Relationalität/Relativität 219
2.3.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 14
Analyse: Relation (Kombination)
(१४ संसर्गपरीक्षा 14 *saṃsarga-parīkṣā*) 228
2.3.2 Jayarāśi 234
2.3.3 Śrī Harṣa 241

3 中華 CHINA 249
3.1 Die altchinesischen Dialektiker 251
3.2 Gōng-sūn Lóngzǐ 267
3.2.1 白馬論 Bái-mǎ-lùn (Das weiße Pferd) 295
3.2.2 指物論 Zhǐ-wù-lùn (Bezeichnung der Dinge) 312
Schlußbemerkung 323

Literatur 327
Namensregister 363
À-dieu 371

3/1

Die vier Stadien des Ent–Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den »Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Re – flexion

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zur zweiten Auflage 11
Technische Hinweise, Gestaltungskriterien und Informationen zum Verständnis formaler Spezifika 33

1 Methode und Gegenstand der Studie 47
2 Thesenvierkant (*catuṣkoṭi*) 61
3 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, Re–flexion, Kognitionsstruktur – und zwei Kontrast-Entwürfe 153
3.1 Stadien eins und zwei: Entstehen in Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) und Leere (*śūnyatā*) 218
3.2 Zwischenstation: Leere, Nichtselbst (*an-attā*) – Nihilismus? 233
3.3 Drittes Stadium: Begriff, Begreifen oder ‚Geist' (*prajñaptir-upādāya*) 255
3.4 Via drei nach vier und ‚fünf': Zweifachwahrheit (*satya-dvaya*), Absolutum (*na-ubhaya/madhyamā pratipat*), Abyssus (*catuṣkoṭi-vinirmukta/prapañca-upaśama*) 305
3.5 Ein transkultural–philosophischer Querverweis: Pyrrhoneische Skepsis 424
4 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, *catuṣkoṭi*, Zwei-/Vierfach-Wahrheit 439
5 Setzungsvierkant und Fünffachheit: »Wissenschaftslehre« vis-à-vis Madhyamaka 483

6 Konstrukt, Destruktion, Struktur:
Madhyamaka – Vijñānavāda 531
Schlußbetrachtung 615

Literatur 617
Anhang: Abdruck des Briefs von Hans Gliwitzky
an mich vom 2. Februar 1990 677
Namensregister 679

3/2-1

Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkultu-raler Anwendung (Transkultural–Philosophie) auf die antike Philosophie Indiens, Griechenlands und Chinas. Von der szientistischen Real-Aporie: Formalien, Ausgangspunkt, Methodik, Rahmenbedingungen

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 11
Allgemeine Vorbemerkung 13
Technische Hinweise, Gestaltungskriterien
und Informationen zum Verständnis
formaler und terminologischer Spezifika 25

1 Vergleich und Vernunft 57
2 Wissen, Wahrheit, Weisheit 67
3 Wissen(schaft), Mythos, Glaube 81
4 Logos – interkulturell? 109
5 Faktizität und Normativität 119
6 Form als Inhalt (Metatheorie) 129
7 Philosophie und Kultur(en) 137
8 Interkulturelle Philosophie, transkulturelle
Philosophie, Transkultural–Philosophie 151
9 Geo-doxographische Unschärfe: West? Ost? 169
10 Der Forschungsgegenstand konkret 187
11 Vorschau auf die Faszikel II/2–7 217

Literatur 227
Namensregister 251

3/2-2

Prinzipien-Triadik oder Prinzipien-Tetradik? Vom ‚non-missing (non-)link' (in) der Proto-Philosophie Griechenlands und Indiens

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 9
Abstract zum Faszikel II/2 11

1 Sein-Sonderung–Name-Gestalt:
Parmenides von Elea 13

2 Rūpa-Nāma–nāma-rūpa
Früher Vedānta und Parmenides 27

3 Eines-Wandlung–Benennung-Erscheinung:
Herakleitos und der Vedānta 79

4 Die Pythagorik/Orphik, eine Stimme
im eleatisch-herakliteisch-vedāntischen Chor? 115

Literatur 133
Namensregister 147

3/2-3
»Im Anfang war ... ?« Der Alte Orient und die Vier. Kosmogonie als vergegenständlichte Re–flexionsstruktur

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/3 13

1 Schöpfung und Nichts
Archetypen der Kosmognosie 15

2 Leere und Urei
Nahöstlich-,fernwestliche‘ Kosmogonie-Hybriden? 55

3 Erzeugung aus und mit dem Nichts
Zwei Ektypen altorientalischer Welthervorbringung:
der Genesis-Kommentar Augustins
und Platon’s ›Timaios‹ 97

Literatur 117
Namensregister 133

3/2-4
Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik. Unter Berücksichtigung des Lykeions und mit Bemerkungen zur Stoa

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/4 13

1 Platon und die Vierfachheit 15
1.1 Rangordnungen des WahrSeins bei Platon 15
1.2 Mystik, Mystizismus, Mysterienweisheit und/oder Transzendentalphilosophie? 133

2 Post-Platonische Quaternionen und früh-hellenistische Landkarte der GeistWelt 173
2.1 Speusippos 173
2.2 Xenokrates 189
2.3 Aristoteles 198
2.4 Epikouros, Stoa 235

Literatur 243
Namensregister 267

3/2-5

Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/5 13

1 Jüdisch-mittelplatonische Gott-Geist-Kosmos-Trias 15

2 Lógos und Prinzipienhierarchien im ›Neuen Testament‹ 47

3 Tetraktyes des Neupythagoreismus 65

4 Geist-Triade und kosmische Vierheit im heidnischen Mittelplatonismus und in der mediterranen Esoterik 89

5 Der christliche Mittelplatoniker Klemens von Alexandrien und die Quaternität 117

6 Neuplatonische Präzisierungen 127

6.1 Plotins Hypostatik. Eine Skizze 127

6.2 Hypostasen-Rekonstruktion in Paraphrasen und Allegationen aus den ›Enneaden‹ mit Hinweis auf Proklos 141

6.3 Trinität und Vierstufenordnung bei Origenes: Alt-Christentum und/oder Neu-Platonismus? 158

6.4 Hypostasen-Vergeist(ig)ung des Porphyrios 188

7 Frühchristliche Variationen
neoplatonischer Hypostatik 205
7.1 Griechisch-christliche Hypostasen-
Theologie im 4./5. Jh. 205
7.2 Marius Victorinus' trinitarische Transmission
der Hypostasen-Vierheit ins Lateinische 218
7.3 Hypostatische Trinitäts-Mission
des Kirchenvaters Augustinus 227

Literatur 245
Namensregister 277

3/2-6

Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्). Bhārata's antik-philosophische Prinzipienlehre(n) oder Wie man aufrecht auf allen Vieren geht

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 13
Abstract zum Faszikel II/6 15

1 ›Veda‹ als Wissens- und Weltordnung 19
1.1 Nichts und Urkeim, Urwesen und Urlichtmeer. Zwei ur-indische Klassifikationsschemata des BewußtSeins 21
1.2 Sage(n). Vāk oder die ved(ānt)ische Erdichtung des Alls 99
1.3 Von der Metaphorik zur Metaphysik. Der Vierfußgeist der Upaniṣad-s 120
1.4 Vierstufigkeit der Erkenntnisvermögen als solche im Hinduismus, speziell im Vedānta 144
1.5 Fünf Hüllen, fünffacher Ātman, Lebenshauch 161

2 Elementarskalierungen des BewußtSeienden im buddhistischen Kontext 177
2.1 Buddha contra Yājñavalkya? 177
2.2 Drei Modifikationen des Bloß-Geistigen wie Drei Stadien des Ansich und janusgesichtiger Geist im Vijñānavāda 198
2.3 Struktur als Konstrukt: Rekonstruktion und De(kon)struktion des Konstrukteurs (Geistes) 231
2.4 Addendum: Zwei Werke von Vasubandhu Text und Übersetzungsexperiment 251
Dreißig Verse zur Demonstration/Verwirklichung des Bloß-Wissens (Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā) 253

Traktat von den Drei
Ansich-Seienden (Trisvabhāva-Kārikā) 261

3 Einige Bemerkungen zum buddhistischen
und hinduistischen Tantra 271

4 Synopse zur Prinzipienstruktur:
Vedānta, Vijñānavāda, Platonismus,
nebst Kabbala. Referat des Forschungsstands 295

5 Ein Feld vergleichender Geisttheorie:
Indische und christliche Drei(ein)heit 311

6 Anwendung des geisttheoretischen Grund-
schemas auf konkrete Wirklichkeitsbereiche 343

7 Prinzipien-Vermehrung – eine Folge
spiritualpraktischer Orientierung? 403

Literatur 457
Namensregister 509

3/2-7
Dao einfach, Dao vierfach. Der Weg / *Dào* 道, seine Tüchtigkeit / *dé* 德, Himmel-und-Erde / *tiān dì* 天地, Myriaden von Dingen / *wàn wù* 萬物

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/7
mit spezifischen technischen Hinweisen 13

1 Zugang: Chinesische Vierheiten 23

2 Hergang (Ontologie): Dào (道), Dé (德),
Himmel-und-Erde (天地 *tiān dì*)
und die Myriade von Dingen (萬物 *wàn wù*) 47
2.1 Ausgang (Grundstruktur) 67
2.2 Fortgang (Variationen) 222

3 Rückgang (Gnoseologie): Erkenntnisvermögen,
Bewußtseinsebenen, Verwirklichungsstufen 307

4 Durch-Gang (Noologie): Geist-Phasen 371

5 Abgang: Diplo-mysteriöse Synopsis 397

6 Literatur 447
7 Namensregister 483

3/3
Re–flexion, das verschlungene Denken. Anthologie zum wissentlichen Nichtwissen, Nichtwißbaren, Nicht-Nichtwissen und Nicht-Nichtwißbaren oder Wendepunkt von der *meditatio* zur *contemplatio*. Mit der einleitenden Abhandlung ›Quintessenz der Strukturtheorie der Re–flexion‹

Das Buch befindet sich im Herbst 2022 in einer fortgeschrittenen Phase seiner Ausarbeitung und soll im Jahr 2023 erscheinen.

4
Ansichhalten (ἐποχή) oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst

Inhaltsverzeichnis

Motto: Von den Gleichnissen 7

Vorbemerkung / Zum wissenschaftlichen Apparat 13

Einleitung (Vorangestellte Zusammenfassung) 25

I Die klassische ΕΠΟΧΗ 35

1 Ἐποχή – Skepsis versus Stoa 37

1.1 Urteilsenthaltung gleich Nichtzustimmung 37

1.2 Skeptisches Ansichhalten: Gedankenstillstand, Gleichgültigkeit, Sanftmut 48

1.3 Unfehlbares Urteil, Apathie und das Stoische Problem ihrer metaphysischen Grundlegung 83

2 Wo Skeptik und Mystik zusammenfallen 101

2.1 Die mystische Dimension der Pro-Epochē. Pyrrhon: Vorstellungslosigkeit, Gleichmut und heiliges Nichtstun 101

2.2 Sich-Enthalten oder hüllenlos und unumnebelt 134

2.3 Der Buddha vom Bodensee: F. Mauthner, himmelferne Skepsis und erdennahe Mystik 164

3 Μυεῖν – das ἐπέχειν der sogenannten Mystik 173

3.1 Beruhigung des Gemüts als heidnischer Rückzug aus der Vielheit 174

3.2 Askese und Psychostase: vom Seelenfrieden antik-christlicher Gottsucher 188

3.3 Abgeschiedenheit, Ausräumung und Ver-nicht(ig)ung – (Selbst-)Entwerdung in der mittelalterlichen Mystik 223

3.4 Leerheit, ἐποχή, ἀπάθεια. Gelassenheit bei Meister Eckhart, Euagrios Pontikos und Maximus Confessor 257

II ΕΠΟΧΗ und Zweifel 295

1 Verurteilung von Wissen und Skepsis. ‚Urteils'enthaltung bei Philon Ioudaios 297

1.1 Fluktuation, Indetermination, Retention. Philo Scepticus? 307

1.2 Zügelung der Leidenschaft als Geistesklarheit. Philo Mysticus im Umkreis von Stoizismus und Skeptizismus 330

2 Setzungsaussetzung dubitativ – am Rande profaner Agnosie 351

2.1 Die alte Epoché́ gerät ins Wanken 351

2.2 Nicht eher Unentschiedenheit als Entscheidungsverhaltung oder das Dilemma des Sextos Empeirikos 357

3 Zweifelhaftigkeit dubios –
die christlich-fideistische Denkhemmung 375

3.1 Entweder Glaube oder Unschlüssigkeit.
Das frühe Christentum bekämpft den Zweifel 375

3.2 Das Skeptisieren erfaßt das
mittelalterliche Christentum 400

3.3 Suspension des Behauptens. Das zweischneidige
Zweifelsschwert im Streit der Konfessionen 412

3.4 Der Zugriff moderner Wissensdogmatik
auf die christianisierte ἐποχή 453

III Die Epoché der Phänomenologie 473

1 Zur phänomenologischen Reduktion 475

1.1 Reduktion oder Eingrenzung
des Gegenstandsbereichs 475

1.2 Die „quasi-skeptische Epoché"
nach R. Descartes 481

1.3 Typik des Ich und Vertiefungsstufen
der Reduktion 499

2 Die Amphibolie der Phänomenologie 509

2.1 Fassen – nicht zu fassen 520

2.2 Interessiert am Schauen
oder der „uninteressierte Zuschauer" 528

2.3 Absoluta und Absolutum 537

IV Die ganz andere ΕΠΟΧΗ indischer Weiser? *nirodha* und *upaśama* 561

1 Innere Stille im Hinduismus und Buddhismus 563

1.1 Phänomenologie und Yoga 563

1.2 Yoga und das Platonische Sich-in-sich-selbst-Zurückziehen 577

1.3 Das beredte Schweigen altindischer Weisheitslehren 600

1.4 Die Befriedung der Vorstellungsvermannigfachung (*prapañca-upaśama*) im Madhyamaka-Buddhismus und Advaita Vedānta 611

2 Buddha's Epoché im Lichte der Phänomenologie 647

2.1 S. Schayer's Darstellung der Anschauungslosigkeit und Neutralitätsmodifikation 647

2.2 E. Husserl und M. Scheler zur indisch-buddhistischen Epoché 660

Schlußbetrachtung und Ausblick 677

Anhang: Husserlsche Epoché in Be- und Umschreibungen 687

Literatur 693

Personenregister 775

Die exakten bibliographischen Angaben der Print-Ausgabe einzelner Bände finden sich in deren jeweiligen Impressum. Ein Verzeichnis meiner wichtigsten Schriften ist in den Literaturlisten aller Bücher der ›Tetralogie‹ enthalten.

Die Notwendigkeit, gewisse geringere, nicht ins Gewicht fallende argumentative und formale Abweichungen von meinen späteren Studien ab der ›Widerspiegelung des Geistes I‹, 2. Auflage, zu belassen, bieten, das ist der positive Effekt dieser Mißlichkeit, Interessierten die Möglichkeit, die »Strukturtheorie der Re–flexion« als eine im Entstehen begriffene erkenntnistheoretische Methode und Darstellung der zeitlosen Metaphysik mitzuvollziehen und sich in deren Rekonstruktion einzudenken. Der Einsatz geringfügig von den Standardsymbolen abweichenden Formelzeichen zur Skalierung von außergewöhnlichen Kategorien in meinen beiden Erstlingswerken dürfte mit Hilfe der obigen Tabelle zur Skalierungssymbolik mühelos einsichtig gemacht sein.

Was für den re–flexionsstrukturellen Aspekt des von mir entwickelten *cognitional frameworks* zutrifft, gilt nicht zuletzt auch für seinen Aspekt der Tetralemmatik, Hauptthema des nach einem Vierteljahrhundert seit seiner Erstveröffentlichung in seiner Ausführlichkeit, Umfassendheit und Tiefe immer noch nicht annähernd erreichten, in den relevanten Fachwissenschaften und allgemein vielmehr weitgehend totgeschwiegenen Werkes ›Weder Sein noch Nichtsein‹. Ihr Zusammenhang mit der Re–flexionsstruktur wurde in den ›Vier Stadien des Ent–Setzens‹ eingehend erörtert, problematisiert und hinlänglich dokumentiert.

Wer die re–flexionsstrukturelle Transkulturalphilosophie, beginnend mit der Setzungs- und Ent–Setzungsformel über ihr *categorial* und *cognitional framework* hin zur daraus zu (voll-) ziehenden Konsequenz seiner daseinsmäßigen Zurücknahme, systematisch nachvollziehen will, sollte zunächst die formaltheoretischen Bände der ›Tetralogie‹ in der Reihenfolge 1, 2, 3/1, 4 denkerisch durchgehen. Durch Veranschaulichung in den Bänden 3/2-1 bis 3/2-7 erweist sich die Gesamt-Konzeption dann unschwer als einleuchtend.

DER DEGRADIERTE GEIST UND SEINE REVALUATION
(IM FOKUS DER RE–FLEXIONSTHEORIE)

Sieht man von den Referenzen ab, so betreffen die Eingriffe in den gedruckten Text für die digitale Fassung vor allem die Verwendung von Übersetzungsbegriffen altgriechischer, altindischer, altchinesischer und lateinischer Termini aus dem Bedeutungsfeld Geist, Verstand, Vernunft, Denken, Meinen u.ä. ins Deutsche: νοῦς (*noũs*), λόγος (*lógos*), γνῶσις (*gnõsis*), διάνοια (*diánoia*), λογισμός (*logismós*), φρόνησις (*phrónēsis*), γνώμη (*gnṓmē*), δόξα (*dóxa*), *intellectus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *opinio*, ज्ञान (*jñāna*), बुद्धि (*buddhi*), मनस् (*manas*), चित्त (*citta*), (आलय)विज्ञान ((*ālaya*)-*vijñāna*), दृष्टि (*dṛṣṭi*), 心 (*xīn*), 神 (*shén*), 意 (*yì*), 德 (*dé*), 靈 (*líng*) etc., die ab der Publikation ›Die vier Stadien des Ent–Setzens I‹, ²2014, dem antiken und mittelalterlichen, dem ursprünglichen, in der Neuzeit verkehrten, und damit den die Philosophie als ganze verkehrenden und zerstörenden Sinn angeglichen wurden.

Dies war nicht zuletzt deshalb erforderlich, weil der Geist als maß-gebender vertikaler Umschlag- wie horizontaler Dreh- und Angelpunkt der Philo-Sophía, der als Erkennendes und Erkennen seiner selbst zugleich Erkanntes ist, nicht nur aus der Perspektive seiner Widerspiegelung innerhalb der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ im Zentrum der Argumentation steht und darin den breitesten Raum einnimmt, sondern auch aus dem Grund, daß er als Mittlerer und universeller Mittler von allem mit einem und allem mit allem eine multifunktionale Entität darstellt, die in unterschiedlichen Kontraktions- bzw. Distraktionsgraden in Erscheinung tritt – oder sich verbirgt – und deshalb hinsichtlich

seiner jeweiligen Operation und seines jeweiligen Rangs denkerisch nicht gerade leicht zu fassen ist.

In den Corrigenda mehrerer Bände der ›Widerspiegelung des Geistes‹ habe ich auf den Sachverhalt dieser Um- bzw. Richtigstellung hingewiesen, ja ihn mit Nachdruck betont und auf einen Altphilologen, der das Gesamtwerk Platon's ins Deutsche übersetzte, verwiesen, der in einer Note zu seiner Übertragung der ›Politeia‹ auf genau diesen Sachverhalt aufmerksam macht. Da dieser Umstand für das Verständnis der Philosophie, wie sie von deren Stiftern vertreten wurde, d.h. für die Philosophie generell und ihren Niedergang seit der Antike von herausragender Wichtigkeit ist, gebe ich hier die Stelle, an der dieser Gedanke niedergelegt ist, ausführlich aus dem Original wieder.

Zu beachten gilt es dabei jedoch, daß in dieser Feststellung selbst schon ein modernes Verständnis von Erkenntnis im Vordergrund steht, welches die Geisteinsicht, Intuition (νόησις/*nóēsis*) qua *visio intellectualis* (intellektuelle Anschauung) oder Evidenz in Richtung eines heute meist unhinterfragt vertretenen gnoseologischen Sinnes faßt, und zwar eines das (abstrakt-diskursive) Denken, die Reflexion, bewahrheitenden Begriffswissens, wie es von Platon am Beispiel des Mathematisch-Geometrischen für die διάνοια (*diánoia*), das Durchdenken (Diskursivität), im Liniengleichnis expliziert wurde, worauf sich die folgend wiedergegebene Note ja auch bezieht, ohne gleichermaßen und darüber hinaus den im gesamten antiken Platonismus mitzudenkenden Sinn der Geisteinsicht, d.h. der Einsicht in das Seiende (τὸ ὄν / *tò ón*) als nach innen gewandte Facette durchdringlich-integralen Gewahrens und unmittelbaren, allumfassenden Ein-Vielheits-BewußtSeins gleichsam mystischer Qualität, herauszustellen, die der sich metatheoretisch kontrollierenden Transzendentalphilosophie offensichtlich vorausgesetzt ist, worauf der unberechtigterweise dem (Deutschen) Idealismus zugerechnete

denkgewaltige Johann Gottlieb Fichte hindeutet: „Die intellectuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellectuellen Anschauung; die bloße Anschauung der innern absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt gedacht.“[2]

„Viele Übersetzer geben das Wort für die mathematische Erkenntnis (Diánoia) mit «Verstand» wieder, das Wort für die Ideenerkenntnis (Nūs) mit «Vernunft», Sie folgen dabei dem modernen philosophischen Sprachgebrauch, in dem sich das antike Verhältnis der Begriffe umgekehrt hat. Wie sich aus dem Text ergibt, hat Platon unter Diánoia das diskursive Denken verstanden, das sich in «Gedankengängen» (z.B. Beweisketten oder Schlüssen) hin- und herbewegt, während der Nus die Einsicht ist, die als geistige Anschauung ihren Gegenstand als Ganzes «anrührt» und bei ihm ruhig verweilt. Die lateinische Übersetzung von Diánoia ist ratio, dem das deutsche «Vernunft» entspricht; dagegen ist Nus = intellectus = «Verstand» = Einsicht. «Verstand» in diesem altertümlichen Sinne sagt noch Kant von Gott aus, dessen Verstand «anschauend» sei, während «Vernunft» für Gott ein zu geringes Prädikat wäre (Gott bedarf keines Nachdenkens, er sieht alles mit einem Schlage ein). Die «Dialektik» bewegt sich, wie vor

[2] Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bde., ⟨edd.⟩ Reinhard Lauth / Hans Gliwitzky / Peter Fuchs / Peter K. Schneider, Stuttgart–Bad Cannstatt 1962–2012, 1.5.60.23–29 (Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre) ≅ Johann Gottlieb Fichte: Fichtes Werke, 11 Bde., ⟨ed.⟩ Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971 (Nachdruck der Sämmtlichen Werke von 1834/35 + Nachgelassenen Werke von 1845/46), 4.47–48; cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 501^{+22}–502.

allem aus dem 7. Buche und aus anderen Dialogen hervorgeht, nachdenkend im Bereich der einsichtigen Urgestalten. In diesem oberen «Abschnitt» des Einsichtigen überhaupt dient die Reflexion der Einsicht. In den mathematischen Disziplinen, die es auch mit Einsichtigem zu tun haben, dominiert umgekehrt die Reflexion, die zwar Einsicht voraussetzt, es aber nicht auf das Wesen der behandelten Gegenstände selbst abgesehen hat (Platon möchte den Ausruck «Diánoia» offenbar in einem etymologischen Spiel damit begründen, daß er sagt, dieses Verhalten stehe als Zwischen-Einsicht [Dia-noia] zwischen Meinung und [reiner] Einsicht [Nūs]), sondern auf ihre Zusammenhänge."[3]

[3] Rudolf Rufener ⟨tr.⟩: Platon, Der Staat, (Artemis-)Jubiläumsausgabe, 8 Bde., Zürich–München 1974, 4.544[1], Anm. zu p. 352; am Schluß der Anmerkung wird auf „(Krüger, vgl. a.d. Einführung.)" verwiesen; dabei handelt es sich um die Einführung in die gebundene Ausgabe von Gerhard Krüger: Einführung in: Platon, Der Staat. Über das Gerechte, ⟨tr.⟩ Rudolf Rufener, Zürich 1950, 7–63, die in der Taschenbuchausgabe ohne editorischen Vermerk fehlt und durch eine metaphysisch substanzlose Einleitung von Olof Gigon ersetzt ist. Da mir nicht bekannt ist, von welchem der beiden in Frage kommenden Gelehrten, Rufener oder Krüger, dieser außerordentlich wichtige Gedanke ausging, gebe ich ihn zudem nach der einschlägigen Stelle der Einführung des letzteren, o.c., p. 38, die wie die gesamte Einführung in Kursivschrift gedruckt ist, hier in Normalschrift wieder: „Das Erkennen des Mathematischen ist daher auch Sache eines «diskursiven», von Bestimmung zu Bestimmung fortschreitenden, «abstrakten», d.h. jede Bestimmung isoliert herausgreifenden Nachdenkens, der «Diánoia», die man später als «ratio» oder «Vernunft» bezeichnet hat. Die Ideen dagegen sind Thema der eigentlichen «Einsicht (des Nūs)» oder des «Einsehens (der Noësis)», das man bis in die ersten Jahrhunderte der Neuzeit hinein als «intellectus», deutsch als «Verstand», übersetzt hat. Verstand oder Einsicht ist also in der von Platon bestimmten Tradition mehr als Vernunft (erst seit Kant hat sich diese Schätzung umgekehrt). Die Vernunft verhält sich im geistigen Bereiche zur Einsicht, wie sich im sinnlichen Bereiche die Erfassung der Schatten als solcher, die «Vermutung (Eikasía)» zur Erfassung der habhaften Sinnendinge, dem «Glauben (Pistis)» verhält. Wie dieser Glaube (das Wort

Um die erwähnte bedeutungsmäßige Einseitigkeit, Verkürzung und damit Irreführung, die in den Bänden der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ systematisch analysiert, problematisiert wie kompensiert wurde, hier wenigstens in Kurzform auszubalancieren, darf ich ein weiteres Zitat aus der Forschungsliteratur, dieses Mal zum Neuplatonismus bzw. seinem Hauptvertreter Plotinos, wiedergeben: „Die intellektuelle Anschauung ist eine genuin philosophische Form mystischer Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung allumfassender Einheit, in der sich das Selbst mit der All-Einheit des Geistes identisch weiß. Ihr haftet nichts Irrationales an, denn ihre Struktur und ihre Notwendigkeit lassen sich argumentativ erweisen, auch wenn sie selbst sich nicht mehr argumentierend und schlußfolgernd vollzieht, sondern als Heraustreten aus der Diskursivität und damit auch aus der Zeitlichkeit und der Sprachlichkeit unseres gewöhnlichen Bewußtseins und bewußten Denkens.“[4]

---

ist ganz anders verstanden als im Christentum!) das sichere, vertrauensvolle Sichhalten an das offen dastehende «Wirkliche» ist, so ist die Einsicht, die bei Platon und Aristoteles oft durch den Ausdruck des «Berührens» erläutert wird, das sichere Ergreifen der offenbar gewordenen Urgestalten. Und während die Vernunft (wie das Vermuten) nur suchend den ungewissen Umriß des einsehbar Seienden Stück für Stück (urteilend und schließend) in ihren Überlegungen oder «Reflexionen» nachzeichnet, hat die Einsicht (wie der Glaube) das Ganze einer konkreten, sinnvollen Gestalt, von ihrem Einheits- oder Mittelpunkte her erfaßt, mit einem Schlage offen vor sich. Man gelangt durch Nachdenken «auf einmal» zur Einsicht, so wie man durch Vermutung auf einmal, mit einer bestimmten Wendung des Blickes vom Spiegelbild zum Sichspiegelnden selbst, zum Glauben kommt.“

[4] Jens Halfwassen: Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, p. 51, cf. o.c., pp. 51–55; in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 177–179, innerhalb der re–flektorischen (metatheoretisch verfahrenden) Entfaltung der Kognitionsstruktur zitiert. In diesem Zusammenhang und zur Ergänzung soll noch erwähnt werden, daß die im hiesigen Kontext relevanten Kognitionsbegriffe mhd. *vernunft*,

In einem ausführlichen Kapitel meiner Studie zur Alt-akademischen Philosophie habe ich das Bedeutungsspektrum der Platonischen Geisterkenntnis zwischen transzendentalphilosophischer Evidenz und mystischer Schau akribisch untersucht und bin zu dem Schluß gekommen, daß das Geniale daran gerade darin besteht, keine eindimensionale Auslegung zuzulassen, sondern dafür die Berücksichtigung engerer wie weiterer Sinnkontexte zu erfordern, die bis zur Einbeziehung der Totalstruktur des Platonischen *categorial frameworks* und seines Gesamtsinns unter Einbeziehung seiner praktischen Implikationen reichen.[5] Mehr noch, indem ich dieses einer Anzahl westlicher, aber auch indischer und chinesischer Paradigmen gegenüberstellte und zur formalen Abgleichung schließlich allesamt auf die quadripositionale Urstruktur des re–flektorisch erschlossenen Kognitionssystems (*cognitional framework*) projizierte, dürfte hiermit die dichtestmögliche Annäherung an den Grundsinn nicht nur des Platonischen, sondern durch Rückspiegelung auch der anderen gedanklichen BewußtSeins-Entwürfe vorliegen, strukturtheoretische Transkultural–Philosophie eben.

Die sich zunächst darstellende Tripelhierarchie, die im Volksmund unter „Körper, Geist und Seele“ zwar in verstellter Reihenfolge, doch immerhin noch gekannt und verwandt wird, prägt, wie ich u.a. anhand einer tabellarischen

---

vernünfticheit, *verstantnisse*, *geist*, bei dem durch seine Predigten als Mitstifter der deutschen Philosophiesprache bekannten Mystiker Meister Eckhart (und seinen Nachfolgern Johannes Tauler und Heinrich Seuse) im Kontext der Geisthierarchie (Geist nicht als Person der Trinität) ihrer Funktion und Wertigkeit nach erst ohne Voreingenommenheit erforscht und ihr Fortwirken im deutschsprachigen Denken verfolgt werden müßten.

[5] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 133–172, Kapitel 1.2: Mystik, Mystizismus, Mysterienweisheit und/oder Transzendentalphilosophie?

Darstellung zu Dreischritten der Geistesschulung aufweise,[6] den Aufbau der wichtigsten Schulrichtungen der gesamten antiken Philosophie (und Spiritualität) der drei bekannten Stiftertraditionen Griechenland, Indien, China samt ihren mittelalterlichen Weiterentwicklungen und Ausgestaltungen in anderen Weltgegenden und Kulturen.

In meinen Lehrveranstaltungen veranschauliche ich die drei Hauptphasen des Erkenntnisprozesses (Sinne – Vernunft – Verstand) mit Hilfe ihrer körperlichen Analogien, die da sind: Nahrungsaufnahme (Sinne = Erfahren, Vernehmen, Wahrnehmen, Empfinden) (ϒ1); Verdauung (Vernunft = Denkschematik, Diskursivität, Ratio, ‚rechnendes Denken', Logik, Analyse, Dialektik) (ϒ2); Absorption zur Bildung von eigenem Gewebe und Lebensenergie (Verstand = Verstehen, Durchdringung, Aneignung, Assimilierung der jeweiligen Erkenntnisse und Integration dieser in das Gesamtbewußtsein und den Lebensvollzug) (ϒ3).

Zur Vervollständigung und Übersicht gebe ich eine idealtypische Graduierung in der Terminologie platoni(sti)scher und dazu verwandter Überlieferungen in Griechisch, Latein und Deutsch wieder. Entsprechende Ordnungsschemata verschiedener Richtungen indischer und chinesischer Erkenntnislehren finden sich in den einschlägigen Bänden der ›Tetralogie‹:

[6] Cf. H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), p. 455.

νοῦς (*noũs*) ≙ *intellectus* ≙ Geist (Verstand);
νοεῖν (*noeĩn*) ≙ *intellegere* ≙ geistig einsehen;
νοητόν (*noētón*) ≙ *intelligibilis* ≙ das geistig Einsehbare/Eingesehene, Idee (εἶδος/ἰδέα / *eĩdos/idéa*), Seiendes (τὸ ὄν / *tò ón*);
διάνοια (*diánoia*) ≙ *ratio* (≅ *mens*) ≙ abstraktes Denken, Reflektieren, Vernunft;
λογισμός (*logismós*) ≙ *ratiocinatio* (≅ *mens*) ≙ Überlegung, Erwägung, Schlußfolgerung
δόξa (*dóxa*) ≙ *opinio* ≙ objektbezogenes, empirisch-,(zweck)-rationales' Denken, Meinung, Anschauung, Überzeugung;
αἴσθησις (*aísthēsis*) ≙ *sensus* ≙ Sinneswahrnehmung, Sinnesempfindung

Demnach sind die Objektwissenschaften, und dazu gehören, auch wenn es weder Gelehrte noch Laien glauben wollen, neben den sogenannten Naturwissenschaften auch die Wissenschaften, die rein innerpsychisch gegebene Objekte (Bewußtseinsvorkommnisse) ihrem Wesen, ihrer inhaltlichen, nicht formalen Bestimmung nach erforschen, beispielsweise die Psychologie, nicht einmal rational im strengen Sinne zu nennen. Allgemein ist zu bemerken, daß der Gradunterschied zwischen den Erkenntnisvermögen in den letzten Jahrhunderten immer weiter nach unten hin eingeebnet wurde, doch muß der Rechtfertigung halber dazugesagt werden, daß das Verhängnis schon bei den alten Griechen seinen Lauf nahm, indem sogar Platon selbst diesbezüglich nicht durchgehend trennscharf argumentierte bzw. seine Aussagen variieren; von Philosophen in seinem ideologischen Um- und Dunstkreis ganz zu schweigen.

Diese Richtigstellung ist deshalb so wichtig, weil sich die Umdeutung der kognitiven Struktur nicht auf die okzidentale sogenannte Philosophie beschränkt. Da sich diese auch der

Deutungshoheit aller anderen Traditionen bemächtigt hat, beeinträchtigt sie auch das Verständnis und Selbstverständnis all dieser und verursacht im Gefolge der vom Westen ausgehenden Interkulturalisierung der Erkenntnisdisziplin Philosophie im Zuge der brutalen Globalisierung generell eine weltumspannende Entgeist(ig)ung der Metaphysik, wonach man von interkultureller Philosophie überhaupt nicht sprechen kann, sondern von interkultureller Unphilosophie, gar Antiphilosophie sprechen muß.

Der für die Darstellung und Auslegung der bis zu seiner Zeit vertretenen Philosphie wichtigste, doch vergessene, geradezu zum Verschwinden gebrachte Augsburger Philosophiehistoriker Johann Jakob Brucker (1696–1770), der unbemerkt einen bis heute fortwirkenden Einfluß auf das Verständnis der antiken und damit auf die gesamte Philosophie bis auf unsere Tage hat,[7] überträgt die fundamentale Platonische

[7] Cf. Christine Lüdke: Jakob Bruckers philosophisches Werk – Verbreitung und Akzeptanz im Europa der Neuzeit, in: ⟨ed.⟩ Werner Altmann: Jakob Brucker. Philosoph – Pfarrer – Pädagoge (1696–1770). Begleitband zur Ausstellung im Jakob-Brucker-Gymnasium Kaufbeuren, Biessenhofen 2012, 31–48; cf. o.c., p. 37s: „Brucker hat eine erhebliche zeitgenössische Wirkung erzielt. Ohne ihn wären die spekulativen Philosophiegeschichten des Idealismus von Tennemann bis Hegel nicht denkbar (…). Mit der *Historia critica philosophiae* hatte Brucker schließlich die umfangreichste Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts verfasst. Dies ist sie trotz neuzeitlicher Versuche im 19. und 20. Jahrhundert auch geblieben. Diese Tragweite hatte man in Deutschland lange nicht erkannt, obwohl seine *Historia critica philosophiae* durchaus kanonische Wirkung hatte …“ Cf. o.c., p. 31s: „Die *Historia critica philosophiae* erschien von 1766 bis 1767 in einer zweiten erweiterten Auflage. Der Auszug aus diesem Werk, die *Institutiones Historiae Philosophiae*, wurde das maßgebliche philosophiegeschichtliche Lehrbuch im 18. Jahrhundert. Ein prominentes Beispiel für seine Rezeption ist Johann Wolfgang von Goethe. … Auch von Johann Gottfried Herder wissen wir, dass er in Bruckers *Historia critica philosophiae* las, sie aber auch kritisierte …“ Cf. eadem: „Ich bitte mir Euer Hochedelgebohren Gedancken aus!“. Beiträge zur Erschließung und Analyse von Jakob

Kategorie Noũs samt Paronymen, dessen ‚Objekte' er original-griechisch ausnahmsweise auch „τὰ νοητὰ" nennt,[8] ins Lateinische mit *intellectus*, *intelligentia*, *intelligibilis* etc.[9] und in der deutschsprachigen Fassung mit intellectio, intelligibilia, Verſtändnis, Verſtand:[10] „I. Alles Urtheil des Menſchen kommt her vom Verſtand. II. Der Verſtand des Menſchen geht mit zweyerley Dingen um, entweder die er für ſich ſelbſt begreifft, oder durch die Sinne. III. Aus dem erſtern entſtehet die Wiſſenſchafft, aus dem letztern die Meinung, weil die Dinge, womit jenes umgehet, beſtändig, für ſich, und ewig, womit aber dieſes zu thun hat, veränderlich ſind. ... IX. Das Verſtändnis (Intellectio) iſt eine Würckung des Verſtandes, welche die Sachen, ſo von ihm allein können gefaſſet werden, (intelligibilia) begreiffet. X. Ehe die Seele in den Leib gekommen, hat ſie dieſe intelligibilia ſchon gewußt und begriffen. XI. Wann ſie ſich aber in der Seele, welche mit dem Cörper umgeben iſt, äuſſert, iſt es die Erkänntnis (notitia). ... XIII. Die Intelligibilia können enweder für ſich betrachtet werden, und werden ideæ genennet, oder ſo ferne ſie bey der Materie ſind, und ihr das Weſen geben, und dann heiſſen ſie Species."[11]

Bruckers Korrespondenz, Augsburg 2006 (Diss.), pp. 71–102. Eine Übersicht über verschiedene Aspekte von J. J. Bruckers Leben und Wirken bietet der Sammelband: ⟨edd.⟩ Wilhelm Schmidt-Biggemann / Theo Stammen: Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung, Berlin 1998.

[8] Cf. Johann Jakob Brucker: Historia critica philosophiae, 5 Bde. in 6 Tln., Lipsiae ^{2}1766–1767 (^{1}1742–1744; Tl. 6 ^{1}1767), 1.690.

[9] Cf. Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 1.670–671; 1.673.

[10] Cf. Johann Jakob Brucker: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 8 Bde., Ulm 1731–1737, 1.639–640; 1.644; 1.652–654; 1.658–659.

[11] Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 1.643–645 (unter Weglassung der Verweisbuchstaben auf die Noten).

Der für die Thematik des Geistigen wichtigste Passus des parallelen Lateintexts lautet wie folgt: „*I. Iudicium veritatis non eſſe a ſenſibus, quanquam oriretur a ſenſibus, ſed mentem eſſe rerum iudicem. II. Verſari vero intellectum hominis vel circa res, quas per ſe comprehendat, quaeque ſimplices ſint, et vniusmodi et tales, quales ſint; vel circa res, quae ſenſibus ſubiectae videantur, quaeue ſint aut ita paruae, vt ſub ſenſum cadere non poſſent, aut ita mobiles et concitatae, vt nihil vnquam vnum ſit conſtans, ne idem quidem, quia continenter laberentur et fluerent omnia. Ex illis ſcientiam, ex his gigni opinionem. … VIII. Intellectionem eſſe operationem intellectus prima intelligibilia contemplantis. IX. Eſſe vero intellectionem duplicem, vnam animae, quae priusquam deſcendat in corpus, ſua tum intelligibilia contueatur; alteram eiusdem poſtquam demerſa eſſet in hoc corpus, quae tum vocetur notitia naturalis.*“[12] Man beachte die Parallelisierung bzw. Gleichsetzung von *mens* und *intellectus*, die uns noch beschäftigen wird.[13]

[12] Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 1.672–673 (man beachte meine Umkehr der Schriftlage).

[13] Nicolaus Cusanus unterscheidet in ›De coniecturis‹ zwischen dem Menschlich-Mentalen (*mens*), das durch Reflexion, d.h. Selbstbetrachtung seine innere Struktur, und das ist seine gottabbildliche Form von Vier Einheiten (*quattuor unitates*), auslegt und der geisthaften zweiten Einheit (*secunda unitas*) dieser selbst, die er *intellectus*, *intelligentia* und *unitas intellectualis* nennt und die unter sich wiederum eine dritte Einheit, die der Vernunft (*ratio*) und Seele (*anima*) hat. Nicolaus Cusanus: De coniecturis, Pars prima, Cap. VIII, Philosophisch-theologische Schriften, 3 Bde. (lat./dt.), ⟨ed.⟩ Leo Gabriel, ⟨tr.⟩ Dietlind / Wilhelm Dupré, Wien [1]1982 (Nachdruck von [1]1964–1967), pp. 26/27: „*Habet se igitur intelligentia ad rationem, quasi Deus ipse ad intelligentiam.*“ (Der Verstand verhält sich zur Vernunft also wie Gott selbst zum Verstand.“ Cf. l.c.: „*…ratio sermo est intelligentiae…*“ (… die Vernunft ist die Rede des Intellekts …). Die Übersetzter vertauschen Verstand und Vernunft im modernen Stile. Darstellung der Cusanischen Lehre von den *quattuor unitates* in Zusammenhang mit dem Setzungs-Tetralemma in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 608–615. Daß die Vier Einheiten nur eine Variation der pythagoreischen Tetraktys und mittel-

Entlang einer weiteren Textstelle, die sich vornehmlich auf den ›Timaios-Dialog‹ Platon's bezieht, kann aufgezeigt werden, daß die Begriffe bei Brucker nicht konstant verwendet werden. Um die Materie zu gestalten, habe das „XV. ... allerhöchſte geiſtliche Weſen ... XVI. ... vermittelſt eines Ausfluſſes ein anderes principium hervor gebracht, welches aus der Materie die Welt auf eine vernünfftige Art hervor brächte und bildete, und das ſeye mens, ratio oder idea. ... XVIII. Daher obgleich ein jedes ſolcher principiorum ſein eignes für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen habe, ſo ſeyen ſie doch, weil ſie im Weſen und Seyn von der ratione, oder dem innerlichen Wort dependiren, nur eins. ... XXI. Damit aber die Materie gebildet, und alſo die Welt hervor gebracht würde, habe GOtt auch das dritte principium aus ſich, oder aus dem mente hervor gebracht, ſo auch Göttlicher Natur, aber doch, gleichwie mens oder ratio, eines geringern Grads iſt. XXII. Dieſes principium habe er der Materie vorgeſetzt, damit es dieſelbige beleben möchte, und das ſeye die Seele der Welt."[14]

Im Platonischen Original werden bei der Gestaltung des Kosmos durch a) den Allvater (πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς / *patéra toũde toũ pantòs*) und Guten (ἀγαθός/*agathós*) (dabei handelt es sich nicht um eine Schöpfung im jüdisch-christlichen Sinne) die Begriffe b) Verstand/Geist (νοῦς/*noũs*), Einsicht, Verständnis (φρονήσει/*phronḗsei*) und (Ur-)Wort/(Ur-)Vernunft (λόγος/*lógos*) für den höchsten Erkenntnisbestandteil verwendet, der dem Seienden (τὸ ὄν / *tò ón*) und Ewigen (τὸ αἴδιον / *tò aídion*), geistig Einsehbaren (νοούμενον/*nooúmenon*),

neuplatonischen Hypostasen darstellen, kann anhand meiner Rekonstruktionen letzterer in idem, Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients, nachvollzogen werden.

[14] Cf. Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 1.652–653; die Antiqua-Auszeichnungen des Originals, das hauptsächlich in Fraktur gesetzt ist, wie die generelle Umkehr der Schriftlage bei meiner Wiedergabe der Begriffe der vorhergehenden Stellen aus der Lateinfassung, ist zu beachten.

gegenübersteht; als dritte Wesensgattung (οὐσίας εἶδος / *ousías eĩdos*) wird c) die Seele (ψυχή/*psuchế*) genannt.[15] Bei Brucker lesen wir dafür a) Gott; b) *mens, ratio* oder *idea,* innerliches Wort und c) Seele der Welt.

Was hat es nun also mit der Kategorie »Noũs« im deutschen und lateinischen Werk Johann Jakob Bruckers insgesamt auf sich? Zum einen ist sie dem nicht-inkarnierten, überzeitlichen Wissen zugeordnet (dt. Punkt X. und III.; lat. IX. und II.), zum andern der Sphäre inkarnierter Kenntnisse und Meinungen (dt. Punkt III. und XI.; lat. IX. und II.). Beide Wissensbereiche haben ihre Wurzel in der *intelligentia*, dem *intellectus*, dem Verstand, d.h. es sind Funktionen des e i n e n Geistes (dt. Punkt I.), der im parallelen Lateintext einerseits (lat. Punkt I.) *mens* andrerseits aber (lat. Punkt II.) *intellectus* genannt wird, wodurch, erinnern wir uns an den Passus von der Weltformung, in dem die *ratio* noch gleichbedeutend danebensteht, die Uneindeutigkeit schon gestiftet ist. Von einem Vermögen des Geistigen, der Einsicht (*intellectio*) des für sich betrachteten Einsehbaren (*intelligibilia*), der Ideen (*ideæ*), woraus sicheres Wissen bzw. Wissenschaft und Verständnis (*scientia*) hervorgeht, ist der verkörperte Mensch jedoch getrennt, da es sich dabei ausschließlich um eine vor- bzw. übergeburtliche Fähigkeit handelt (dt. Punkt X.; lat. IX.).

Über die sensual-mentalen Kenntnisse kommt er somit schlechterdings nicht hinaus, was heißt, daß es sich bei der kognitiven Fähigkeit der mit einem Körper umgebenen Seele ausschließlich um das handeln kann, was im deutschen Text „Erkånntnis“ (*notitia*), im lateinischen genauer „natürliche Kenntnis“ (*notitia naturalis*) genannt wird,[16] semantisch das

[15] Eine komprimierte Fassung der Platonischen Weltverfertigung mit Diskussion ihrer Deutungsschwierigkeiten gebe ich in H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 15–39.

[16] Der Terminus *notitia* steht in Latein-Übersetzungen griechischer

Begriffliche miteinschließt, und vor seiner Verkehrung doch wohl Meinung (*opinio*), Vernunft (*ratio*), Wahrnehmungs- und Begriffswissen genannt worden wäre, Diskursivität oder Dianoetik (*mens*), keinesfalls aber Verstand (*intellectus*). Materiegebundene Seelen sind danach offensichtlich von wahrem Wissen getrennt, aus Materie bestehende ihrer Selbsteinschätzung nach nicht, haben sich diese durch die Evolutionsmechanik doch als die fittesten erwiesen und bis zu mehr als sprachbasiertem Wissen hinaufentwickelt, so daß sie mittlerweile bei der päpstlichen, d.h. religiösen Unfehlbarkeit respektive mystischen Schauungsunmittelbarkeit angelangt sind.

Es soll allerdings nicht unterlassen werden zu erwähnen, daß Brucker die Latein-Termini für die mittel-neuplatonischen Geistprinzipien, die Hypostasen, und deren korrekte Hierarchie sehr wohl kannte. Dies erhellt aus einer Synopse von Kerngedanken Plotins, die er Zusammenstellungen anderer Doxographen entnahm. Diese finden sich innerhalb der Darstellung der von ihm so genannten Eklektiker-Sekte der späteren Römerzeit, der er in erster Linie die Neoplatonik zurechnet. Nachdem sein Umgang mit der Platonischen Geist-Kategorie von mir bereits abgehandelt wurde, kann ich mich hier auf einige Schlaglichter aus dem Original beschränken, nicht aber ohne dazugesagt zu haben, daß der gesamte Abschnitt, aus dem die folgenden Stellen stammen, im deutschsprachigen Werk nicht vorhanden ist.

XIX. Ex perfectiſſimo prodeunt, quae omnium maxima ſunt poſt ipſum, maximum autem poſt ipſum, et secundum est νοῦς, *intellectus. … XXVI. Progenies mentis, eſt ratio quaedam et hypoſtaſis id quod excogitat, nempe id quod circa intellectum ſe verſat, intellectusque ipſius lumen eſt, atque veſtigium ſemper inde dependens,*

Philosophie-Literatur für verschiedene Originalbegriffe, von denen die wichtigsten hier genannt sein sollen: ἔννοια/*énnoia*; εἴδησις/*eídēsis*; γνῶσις/*gnō̃sis*; γνώρισις/*gnṓrisis*.

inde quidem illi coniunctum atque ita repletum et fruens, et compos eius atque intelligens: inde vero viciſſim ſibi ſubdita tangens et generans quae quidem, neceſſarium eſt, deteriora anima contingere.“[17] Und wieder sehen wir die Gleichstellung von *intellectus* und *mens*.

Zusammen mit der Art der Darstellung, die die Hintergründe und Begleitumstände des originären Philosophierens entweder nicht kennt oder nicht kennen will, weisen diese Sachverhalte unter Einbeziehung der interpretativen Inhalte und Kommentare unseres Augsburger Historiodoxographen

[17] Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 2.400–401 (man beachte meine Umkehr der Schriftlage im Haupttext und die Einfügung der griechischen Originaltermini zwischen eckigen Klammern in meiner Übersetzung): „XIX. Aus dem Vollkommensten (ϒ4) gehen die hervor, die nach ihm die Höchsten von allen sind, aber der Höchste nach ihm und der zweite ist νοῦς, der Intellekt/Verstand (ϒ3). … XXVI. Der Nachkomme des Verstandes (*mentis* [νοῦ]) ist etwas Vernunfthaftes (*ratio quaedam* [λόγος τις]) und Hypostase (*hypostasis* [ὑπόστασις]), das nachdenkt/ergründet/ersinnt (*excogitat* [διανοούμενον]), nämlich das, was sich um den Intellekt/Verstand dreht und das Licht des Intellekts/Verstandes selbst ist, und seine Spur ist immer von ihm abhängig, mit jenem in der Tat vereint und so erfüllt und erfreut und seiner teilhaftig und verständig/einsichtig (*intelligens* [νοοῦν]) (ϒ2): andrerseits sich freilich auch befassend mit dem ihm Nachrangigen, es erzeugend, damit der Seele (*anima* [ψυχῆς]) notwendigerweise auch das weiter unten Befindliche zuteil wird. (ϒ1)“ Bei den beiden Stellen handelt es sich um lateinische Umschreibungen von Plotinos: Enneades 5.1.6.38–41; 5.1.7.42–48, ⟨edd.⟩ Paul Henry / Hans-Rudolf Schwyzer: Plotini opera, 3 Vols., Oxonii (Oxford) 1964–1982, 2.194; 2.197. Im deutschsprachigen Werk findet man innerhalb einer Übersicht über die ‘vornehmsten Lehrsätze der Theologie dieser Sekte’ ausschließlich die Andeutung einer hypostatischen Hierarchie bei der Darstellung, wie diese den Endzweck, die Seele vom Körper durch acht Klassen von Tugenden zu befreien, erlangt, cf. Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 3.576: „XI. Gleichwie aber verſchiedene Stuffen ſind, durch welche der Menſch von dem viehiſchen (ϒ1) zum menſchlichen (ϒ2), vom menſchlichen zum geiſtlichen (ϒ3), vom geiſtlichen zum göttlichen (ϒ4) Stand gelanget, alſo haben auch dieſe Tugenden verſchiedene Claſſen, und ſind in verſchiedenen Ordnungen einander ſubordinirt.“

in Richtung eines modernen, allerdings noch christlich geprägten bzw. verbrämten Deutungshorizonts der Innerweltlichkeit, ja Allerweltswirklichkeit. Auf die offensichtlichen und plumpen christlichen Deutungen und Umdeutungen der ‚heidnischen' Philosophie, die seine Darstellungen enthalten, wird hier nicht eingegangen; solches ist nicht wert, wissenschaftlich betrachtet zu werden.

Wie sollten sich Denker, die sich ihr Wissen über die antike griechische, besonders die platoni(sti)sche Philosophie erst aus den Werken von Johann Jakob Brucker aneigneten, angesichts solcher Vorgaben zum Problem des Geistes, des Verstandes (νοῦς/*intellectus*) genaue Vorstellungen davon gebildet haben können, was ein Platon, Speusippos, Stilpon, Philon, Noumenios, Plotinos, Porphyrios oder Proklos, um nur einige bedeutende der in der ›Tetralogie‹ untersuchten Philosophen zu nennen, darunter verstanden haben? Besonders heikel ist das, weil der Einfluß Johann Jakob Bruckers auf die Gedankenentwickung Immanuel Kants, was selbst in Spezialistenkreisen nahezu unbekannt ist, beträchtlich war. Selbstverständlich wirkte sich das nicht zuletzt auf dessen, und nicht nur dessen Meinung über die zur Debatte stehenden Kognitionskategorien aus. Im Zuge einer ideologisch stark vereinseitigten Wiederentdeckung der Lehre Platon's im 18. Jahrhundert spielt Kant nun aber eine nicht zu vernachlässigende Rolle.

„Diese Bewegung zu Platon erhielt nun aber ihre größte Bedeutung dadurch, daß der damals schon führende Philosoph Kant in dieser Zeit auf ihn aufmerksam wurde. Er rang mit den Gegensätzen, in die das Denken durch die überlieferung der Aufklärung geraten war, und suchte einen Ausweg durch umfassende Besinnung auf die Geschichte der Philosophie. Seit 1767/68 las er wiederholt Enzyklopädie nach dem Grundriß von Feder mit Geschichte der Philosophie. Er suchte aber selber weit über diesen dürftigen Grundriß hinaus

durch eigenes Studium Bruckers seine Kenntnisse zu vertiefen und gewann daraus eine Einsicht in die verschiedenen Richtungen der Philosophie, unter denen er dann seiner kritischen Philosophie ihre Stelle anwies. Besonders aber übernahm er aus der Philosophie des Parmenides und Platons den Unterschied der sinnlichen und intelligiblen Welt, durch den er die bisher übliche Unterscheidung von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten ersetzte. Auch die Besonderheit des Ideenbegriffs im Unterschied zu den gewöhnlichen Verstandesbegriffen ging ihm auf, und er diente ihm vor allem dazu, seine bisherigen Bemühungen um eine bessere Methode der Metaphysik auf einen neuen Boden zu stellen."[18]

Allein aus diesen kurzen Ausführungen ist die terminologische Ungenauigkeit und kategoriale Unklarheit zu lesen, die sich in der modernen sogenannten Philosophie in fataler Weise um die Geistproblematik ausbreitete wie verschärfte und im Zuge der uneingeschränkten Machtübernahme der objektivistischen Seinsdeutung bis heute nicht einmal mehr wahrgenommen wird, weshalb das, was man derzeit Philosophie nennt, nicht im mindesten auch eine solche ist.

Naja, werden mir jetzt die Siebengescheiten entgegnen, da haben sich doch nur ein paar Wörter geändert, ansonsten ist doch alles beim alten geblieben, die antike bzw. antiquierte Philosophie hat als Erkenntnislehre doch sowieso längst ausgedient und ist durch die exakten Wissenschaften überholt und ersetzt worden. „Und wie verhält es sich mit der Philosophiewissenschaft?" „Das ist doch keine Wissenschaft!" Auf

---

[18] Max Wundt: Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche Philosophie 15 (1941), Berlin, 149–158, pp. 154–155; indirekt bestätigt durch Giorgio Tonelli: Kant und die antiken Skeptiker, in: ⟨edd.⟩ Heinz Heimsoeth et al.: Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hildesheim 1967, 93–123, p. 117[29]: „Nach M. Wundt stammten Kants Kenntnisse von Plato wesentlich aus Brucker …"

eine weitere Diskussion dazu lasse ich mich hier nicht ein, wurden alle diesbezüglichen Fragen in der ›Tetralogie‹ doch besprochen und geklärt.

Es sollen dazu jedoch zwei Geistesgrößen der Menschheitsgeschichte zu Wort kommen, die aus ihrer Weltsicht dazu denkwürdige (zu bedenken würdige) Antworten gaben. „Im Ganzen — haltet euch an Worte! / Dann geht ihr durch die ſichre Pforte / Zum Tempel der Gewißheit ein. / Schüler. / Doch ein Begriff muß bei dem Worte ſein. / Mephiſtopheles. / Schon gut! Nur muß man ſich nicht allzu ängſtlich quälen; / Denn eben wo Begriffe fehlen, / Da ſtellt ein Wort zur rechten Zeit ſich ein.“[19]

„Der Meister sagt: »Es ist nötig, die Namen/Benennungen (名 *míng*) richtigzustellen (正 *zhèng*)!« … »Sind die Namen/Benennungen nicht richtig, dann stimmen die Begriffe/Bedeutungen (言 *yán*) nicht; stimmen die Begriffe/Bedeutungen nicht, dann werden die Werke/Bestrebungen (事 *shì*) nicht verwirklicht; werden die Werke/Bestrebungen nicht verwirklicht, dann gedeihen Moral (禮 *lǐ*) und Kunst (樂 *yuè*) nicht; gedeihen Moral und Kunst nicht, dann treffen die Urteile/Verurteilungen (刑罰 *xíng fá*) nicht (zu), treffen die Urteile/Verurteilungen nicht (zu), dann wissen die Leute nicht, wohin sie Hand und Fuß setzen sollen; deshalb mögen die Benennungen/Namen des Edlen auch seine Begriffe/Bedeutungen sein, seine Begriffe/Bedeutungen mögen auch zu

[19] Johann Wolfgang von Goethe: Faust 1, Goethes Werke (Sophienausgabe), 133 Bde. in 143 Tln., ⟨ed.⟩ im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919, 1.14.93.1990–1996. Sachlich gilt diese Festellung, ob sie nun, wie unter Kenntnis des historischen und sprachlichen Kontexts nur schwer zu bestreiten, gegen die Philosophie Fichtes oder der Fichteaner gerichtet ist, cf. zu diesem Vorwurf H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), pp. 412[14]–413, oder nicht.

Taten werden. In den Begriffen/Bedeutungen des Edlen ist keine Unbedachtsamkeit (苟 *gǒu*). Das ist 's."[20]

An Stellen, an denen in der ›Tetralogie‹ die Begriffe Geist, Verstand und Vernunft mit Paronymen aus der Quellen- wie auch der Sekundärliteratur zitiert, rekonstruiert und in der Struktur des Stufenschemas der Re–flexion verortet wurden, mußte das zunächst selbstverständlich nach der Bedeutung der Originale geschehen. Anders bei der Interpretation: in dieser wird der Sinn des Auszulegenden zu dem der strukturtheoretischen Transkultural–Philosophie in Beziehung gesetzt, um aufzuzeigen, daß selbst in dem von der ursprünglichen Bedeutung abweichenden Verständnis von Kognitionskategorien die Grundstruktur des Geistigen oft noch implizit ist, aus dem Hintergrund gestaltend bleibt und so durchaus eine formale Äquivalenz zwischen beiden Sichtweisen vorhanden ist, qualitativ, d.h. inhaltlich aber immense Abweichungen vorliegen können, die zu verheerenden Mißdeutungen und Mißverständnissen Anlaß gaben, unter Zuhilfenahme der von mir eingeführten indizierten Symbole zusammen mit den analogen Positionsformeln des idealen *cognitional frameworks* und meinen umrahmenden Erläuterungen zu den untersuchten (rekonstruierten) Gedankengebäuden aber detektiert und gemessen werden können. Die Frage nach dem Anteil der sogenannten Philosophien, deren Verfasser ihr Erdachtes

---

[20] Kǒngfūzǐ (Konfuzius): Lún-Yǔ (Analekten) 13.3 (Zǐ-Lù), ⟨ed./tr.⟩ Richard Wilhelm: Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianistischen Bücher (chin./dt.). Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hans van Ess, Frankfurt/M. s.a. (Nachdr. d. Ausg. Neu Isenburg [1]2008), pp. 386/387: …子曰：“必也正名乎！”…“名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。” Diese Aussage ist in Zusammenhang mit der altchinesischen Schule der Namen (名家 *míng jiā*) in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, p. 263, zitiert.

nicht nur gedacht, sondern auch verstanden haben, sollte man mir lieber nicht stellen, um angesichts meiner Antwort nicht enttäuscht die hoffentlich vorhandene Neigung zur und Freude an der Philosophie zu verlieren.

Die nahezu ausnahmslose Herabsetzung und Abwertung des Noetischen (νοῦς–νόησις–νοητόν) als *terminus technicus* der antiken hellenischen, insbesondere der platoni(sti)schen und davon beeinflußten Philosophie, von einem unmittelbaren erkennenden Ansichtigwerden, der Ideenschau, die mittlerweile selbst innerhalb der sich so nennenden Philosophie zu einem Gegenstand von Häme und Spott wurde, zu einem Denken im diskursiv-begrifflichen Modus inclusive seiner Gültigkeitserweisung – was sich heutzutage wie selbstverständlich in so gut wie allen Übersetzungen altgriechischer Philosophietexte in moderne westliche Sprachen manifestiert und auch daran zu erkennen ist, daß der Terminus νοεῖν [*noeîn*] der platoni[sti]sch-aristotelischen Überlieferung fast durchweg mit dt. *denken*, engl. *to think*, frz. *penser* usw. wiedergegeben wird, das heute fraglos in einem alltäglichen oder einem wissenschaftlichen Sinne verstanden wird[21] – gehört zu

[21] Die pro Einzelbegriff akribisch verfahrende philologisch-doxographische Studie: Rudolf Schottlaender: Nus als Terminus, in Hermes 64 (1929), Berlin, 228–242, kann uns lehren, daß es, obwohl darin eine beträchtliche Zahl der Bedeutungen von νοῦς (Noûs) und νοεῖν (*noeîn*) aus der frühen griechischen Dichtung wie Philosophie und die Schwierigkeit ihrer jeweiligen Übersetzung ins Deutsche aufgewiesen wird, noologisch vergebens ist, punktuelle inhaltliche Einzelbetrachtungen disparater Textstellen unterschiedlicher Weisheitsliebender und Denker, und das zudem noch von einem modernen Blickwinkel, d.h. Vorverständnis aus, das sich des schon viele Jahrhunderte andauernden Niedergangs der mit den verschiedenen antik-philosophischen Kognitionsbegriffen bezeichneten Erkenntnisvermögen überhaupt nicht bewußt ist, ohne ein Einordnung in eine bzw. die wissensfunktionale Systematik vorgenommen zu haben; dadurch wird zudem sichtbar, daß die vorherrschenden philosophiewissenschaftlichen Vorgehensweisen von Philologie, Historiographie und Doxographie zur Durchdringung

den fatalsten Umdeutungsmechanismen, vielleicht sogar Umdeutungsstrategien des ursprünglichen Metaphysikverständnisses durch den mechanizistisch-materialistischen Ungeist, im Zuge deren das Geistige in seiner Spezifik aus dem Bewußtsein der modernen und gegenwärtigen, abendländisch dominierten Menschheit getilgt und die Philosophie in die Geistlosigkeit und Bedeutungslosigkeit gedrängt wurde, die entweder nur aus leeren Sprechblasen oder, sollten diese etwas enthalten, aus Verbrämungen kruder Ideologien und irrwitzigen Einbildungen besteht.

Sollte darin tatsächlich einmal Dialektik im Sinne rationaler Argumentation und logisch stimmiger Refutation vorkommen, dann bestenfalls derart, wie sie der mittelalterliche indische Dichter, Vedānta-Denker der Kevala-Advaita-Richtung und Koryphäe der *reductio ad absurdum* aller Erkenntniskriterien, besonders von Definition, Śrī Harṣa, in seinem methodisch von dem wahrlich überwältigenden mahāyānistischen Aporetiker des 1./2. Jahrhunderts Ārya Nāgārjuna ausgehenden Meisterwerk ›Leckerbissen der Widerlegung / Khaṇḍanakhaṇḍakhādya‹ ironisch denen anempfahl, die ihre dogmatischen Kontrahenten ohne jegliches Verständnis von ihrem denkerischen Tun und seinem Zweck widerlegen wollen. „Mögt ihr Schlauen die Freude totaler Bezwingung der hemmungslos Dünkelhaften erlangen, indem diese durch Widerlegung von Worten und Bedeutungen nur dadurch, daß das hier Geäußerte stets papageienhaft (*kīravad-*) wiederholt wird, gänzlich sprachlos werden.“[22]

---

des Geistes (Re–flexion) nicht genügen und zum Philosophieren somit nicht hinreichend sind.

[22] Śrī Harṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya 1.3, ⟨ed.⟩ Esther A. Solomon: Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya of Śrī Harṣa with the Śiṣyahitaiṣiṇī Ṭīkā of Anubhūtisvarūpācārya, Ahmedabad/India 1990, p. 2.5–8 = ⟨edd.⟩ Krishna Pantha Shastri / Govinda Narahari Vaijapurakara, ⟨tr.⟩

„In den Händen dieser europäischen "Philosophen" wurde das, was den Hellenen *philosophia* gewesen war, d.i. die reine Liebe zur Weisheit und die "Holde Königin" der Künste und Wissenschaften, sukzessive (und schamlos, könnte man hinzufügen) zu einer Magd göttlich offenbarter Theologie, methodisch-epistemischer Technologie und revolutionärer politischer Ideologie verdreht. In den Augen hellenischer Philosophen bildeten diese drei fremden Meister eine "Unheilige Dreifaltigkeit", der die hellenische *philosophia* in Europa und dem Westen die letzten zwei Jahrtausende zu dienen gezwungen war. Diese langanhaltende Knechtschaft und dieser Mangel an Freiheit hat den Charakter der hellenischen *philosophia* umgeformt und das hervorgebracht, was "Westliche Philosophie" genannt wird. … Es scheint, als ob die Wesensverwandtschaft der hellenischen Philosophie (…) mit den geographisch entfernten Philosophien Indiens und Chinas bedeutend größer ist als die vermeintliche Wesensverwandtschaft mit der "europäischen Philosophie".“[23]

Caṇḍīprasāda Śukla: Kavitārkikacūḍāmaṇi-Śrīharṣapraṇītam (skr./hindi), Varanasi/India 1961, p. 2.1–2 = ⟨edd.⟩ Lakshmana Sâstrî Drâvida / Ganganatha Jha: Srî Harsha's Khandanakhandakhâdya, with Extracts from the Commentaries of 'khandanaphakkikávibhajana' (vidyâsâgari) of Ânandapurna with Extracts from the Commentaries of Chitsukha, Sankara Miśra and Raghunátha, Varanasi/India 1914 (1904–1914), p. 9; ⟨tr.⟩ Ganganatha Jha: 2 Vols., Delhi ^{2}1986 (^{1}1911–1918), 1.3 (3):
शब्दार्थनिर्वचनखण्डनया नयन्तः *śabdārthanirvacanakhaṇḍanayā nayantaḥ*
सर्वत्र निर्वचनभावमखर्वगर्वान् । *sarvatra nirvacanabhāvamakharvagarvān*
धीरा यथोक्तमपि कीरवदेतदुक्त्वा *dhīrā yathoktamapi kīravadetaduktvā*
लोकेषु दिग्विजयकौतुकमातनुध्वम् ॥३॥ *lokeṣu digvijayakautukamātanudhvam /3/*

[23] Christos C. Evangeliou: Hellenic Philosophy. Origin and Character, Aldershot/GB–Burlington/VT 2007 (repr. of 2006), pp. 180 … 2: *In the hands of these European "philosophers," what to the Hellenes had been* philosophia, *that is, the pure love of wisdom and the "Fair Queen" of arts and sciences, was turned successively (and shamelessly, one may add) into handmaiden of divinely revealed theology, methodically epistemic technology, and revolutionary political ideology. In the eyes of Hellenic philosophers, these*

three alien Masters would constitute an "Unholy Trinity," which Hellenic philosophia *has been forced to serve for the last two millennia in Europe and the West. This prolonged servitude and lack of freedom has transformed the character of Hellenic* philosophia, *and has produced what is called "Western philosophy." … It would seem, then, that the affinity of Hellenic philosophy, (…), with the geographically remote philosophies of India and China, is significantly greater than its supposed affinity with the "European philosophy."*

KORREKTUREN ZUR DRUCKFASSUNG
(NACHTRAG)

Einige Korrekturen von Angaben fehlerhafter Belegstellen in der Papierausgabe, die in den Corrigenda der nachfolgend erschienenen gedruckten Bücher nicht verzeichnet, somit darin nicht auffindbar sind, möchte ich der wissenschaftlichen Dokumentationspflicht wegen hier noch nachtragen:

›Weder Sein noch Nichtsein‹

p. 107[1] falsch: Catuṣkoṭi, p. 8; richtig: Catuṣkoṭi, p. 86
p. 236[139] falsch und zu tilgen: das Zitat stammt laut Angabe des Verfassers (Fn. 13) aus Naiṣkarmya Siddhi III 58
p. 241[163] falsch: 1.378–279; richtig: 1.378–379
p. 248[187] falsch: p. 55; richtig: pp. 54–55
p. 442[159] falsch: SW 1.297; richtig: SW 11.297
p. 461[268] falsch: Prologue with Spinozana …, p. 38; richtig: Proton axioma …, p. 286 und Nachweise
p. 466[293] falsch: SW 6.447; richtig: SW 4.447
p. 510[11] falsch: 12.227; richtig: 17.227
p. 528[13] falsch: Abs. 4; richtig: Abs. 5
p. 529[14] falsch: Abs. 3; richtig: Abs. 5β

›Urteilsenthaltung‹

p. 85[23] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.2.759; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 2.759

p. 169[124] falsch: M. Bindschedler, Mittelalter und Moderne p. 395; richtig: J. Amstutz, Zweifel und Mystik besonders bei Augustin (Essay), p. 395

p. 177[153] falsch: PTS 148; richtig: PTS 3.148

p. 280[39] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.6.849–992; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 6.849–992

p. 298[79] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.2.747, 749, 759, 761, 763 etc.; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 2.747, 749, 759, 761, 763 etc.

›Widerspiegelung des Geistes I‹, 2. Aufl.

p. 679s falsch: Della Santina v; richtig: Della Santina 142, 226 p. 691, muß das falsche Corrigendum: 383, Zeilen 5–6, richtig: 384, Zeilen 5–6, lauten.

p. 418[464] zu streichen: ähnlich: o.c., K8.312.94-99 (2674 R°), ⟨ed.⟩ Wu Chi-yu, p. 164; falsch ist zudem (2674 R°), das hätte richtig (3674 R°) lauten müssen

›Widerspiegelung des Geistes II-5‹

p. 94[12] falsch: pp. 96[23]–97; richtig: pp. 96[230]–97

›Widerspiegelung des Geistes II-6‹

p. 233[113] falsch: pp. 350[6]–351; richtig: pp. 350[66]–351

ZUM UMGANG MIT DEN TEXTDATEIEN
(BENUTZUNGSHINWEIS)

Die PDF-Dateien der ›Tetralogie‹ sind zwar durchweg durchsuchbar, doch gilt es dabei zu beachten, daß die Bände der Abteilung 3 (›Widerspiegelung des Geistes‹) mit einem Textverarbeitungsprogramm erstellt wurden, bei dem bestimmte Sonderzeichen (meist solche mit Diakritika) nicht in den adäquaten Zeichenzellen eines Unicode-Kodierungsvektors dargestellt werden konnten und die Konvertierung deshalb mit einem Aufwand verbunden gewesen wäre, der zusätzlich zu der der Abteilungen 1 und 4, der ungeheuren Datenmengen wegen schlechtweg undurchführbar war. Wörter, die solche Zeichen enthalten, werden mit dem Suchbefehl eines PDF-Programms durch buchstäbliche Eingabe per Tastatur nicht gefunden, sind aber dennoch auffindbar, wenn man eines davon, aus dem Text kopiert, ins Suchfeld eingibt (in dem dann z.B. für *prāṇaḥ* die Zeichenfolge pr$™a< angezeigt wird) und man die Suche dann startet.

Dieser Aspekt stellt einen der Gründe dafür dar, daß ich mein Lebenswerk auch in einer Digital-Edition zur Verfügung stelle. Darin sind zwar die fundamentalen Strukturprinzipien der Philosophie zusammen mit ihren Nachweisen in den Stiftertraditionen niedergelegt, was dazu allerdings fehlt, sind zu einer Konkordanz in Form eines ausführlichen Glossars gebündelte Sachregister, um die Vergleichung der Konzepte, Kategorien und unterschiedlichen Ausdrucksweisen der einzelnen Traditionen zu ermöglichen. Diese anzufertigen, blieb mir durch die Forschungs- und damit Lebensumstände, denen ich als Wegbereiter einer neuen philosophiewissenschaftlichen bzw. philo-sophischen Disziplin, der »Reflexionsstrukturellen Transkultural–Philosophie«, ausgesetzt war,

verwehrt. Anstelle des Desiderats eines Glossars zur Grundlegung der strukturtheoretisch orientierten Transkultural–Philosophie steht mit der digitalen Fassung meines Œuvres nun wenigstens ein Surrogat zur Verfügung, das der Durchsuchbarkeit der Dateien, unter Anwendung dessen man wenigstens mit einigem begrifflichen Vorwissen Stellen auffinden kann, die in einem solchen Entsprechungsverhältnis zueinander stehen, daß ihre Gleichwertigkeit, ja Gleichartigkeit auf Anhieb einsichtig wird, und ihre jeweiligen spezifischen Differenzen erwogen werden können.

Die Dateien der einzelnen Bände der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ sind zwar schreib- und druckgeschützt, ihr Inhalt ist also nicht veränderbar und insgesamt auf Papier zu bringen, doch ist er kopierbar. Beim Herauskopieren von Stellen, die diakritische Zeichen enthalten, ist allerdings zu beachten, was im Hinblick auf die Suche gesagt wurde, daß die Zeichen nach dem Einfügen nicht in der Weise abgebildet werden, wie sie auf dem Bildschirm erscheinen, weil ihnen eine von Unicode abweichende Kodierung zugrundeliegt.

Computertechnischen Laien dürfte es zwar schwerfallen einzusehen, daß Spezialisten mit geeigneten Programmen selbst in schreibgeschützte Daten eingreifen und sie auf diese Weise verändern können, da solche Fälle nicht nur möglich sind, sondern bereits vorkommen, möchte ich diesen Warnhinweis hier geben und auffordern, sich in bezug auf Stellen meines Werkes, die sich vom darin erkennbaren argumentativen und sprachlichen Duktus eklatant unterscheiden, in der gedruckten Fassung zu versichern, ob sie den von mir gemeinten Gedanken originalgetreu wiedergeben oder nicht.

Cover und Umschlagrückseite in der Größe des Buchformats plus Strichcode der ISBN auf der Rückseite sind in den Dateien enthalten. Ihre jeweilige Rück- respektive Vorderseite sind in der Datei als Leerseiten berücksichtigt. In der PDF-

Seitenzählung haben Cover und Verso die Zahlenwerte C1 und C2, Umschlagrückseite und Recto die Werte R1 und R2 (die allen Büchern vorangestellte generelle Einführung ist, wie man sieht, römisch paginiert). Entgegen den internationalen Gepflogenheiten, Leerseiten in digitalen Büchern im PDF-Dateiformat mit einem speziellen Hinweis zu versehen, daß es sich bei einer Leerseite eben um eine solche handelt, gehe ich davon aus, daß die Leser meines digitalen Œuvres, das durchweg aus lückenlos in aufsteigender Reihefolge paginierten Bänden besteht, eine leere Seite anhand der Standards professionellen Schriftsatzes erkennen, die in den Gestaltungskriterien der Titelei und darin ihren Ausdruck finden, daß Leerseiten ansonsten nur zwischen Kapiteln oder anderen deutlich voneinander unterschiedenen Textteilen vorkommen.

Hans P. Sturm

Tetralogie
Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 1-2
Weder Sein noch Nichtsein (West)

TETRALOGIE
Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie
1-2

Hans P. Sturm

Weder Sein noch Nichtsein

Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken

Mit einem Essay
Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«

1. Digital-Edition
Edition Verstehen – Augsburg 2022

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Sturm, Hans P.

Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 1-2
Weder Sein noch Nichtsein.
Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken.
Mit einem Essay Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«
und einer Universal-Einführung in jedes der 13 Bücher
Augsburg – Edition Verstehen
Verlag der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen (GetraV) e.V.
www.getrav.de
ISBN 978-3-937736-12-9

©2022 Hans P. Sturm

Satz: Hans P. Sturm
Diagramme: Hans P. Sturm
Umschlag: Hans P. Sturm
Cover-Emblem: Jörg Maxzin

Originaltitel der einbändigen Print-Erstausgabe (Ost und West):
„Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi)
und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken"
Hans P. Sturm (Autor)
©1996 by Ergon-Verlag Würzburg, Germany

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und Einspeicherungen in elektronische Systeme.

ISBN 978-3-937736-12-9

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-2

Zur Überleitung
Hermes tetrágonos und das Tetralemma 419

8 Das Tetralemma und das Sein: Parmenides und Zenon von Elea 421

8a Parmenides (ca. 540–480), Vater der Vierkant-Argumentation im Abendland 421

8b Zenon (5. Jh. v.u.Z.), die totale Dialektik und das unseiende Eine (‘én) 436

9 Gorgias (483–375) und das eleatische Tetralemma, oder: Das Sein an sich ist an sich nichts 445

10 Die tetralemmatische Perfektion des ‚göttlichen‘ Platon (428/27–348/47) 453

10a *oúte-oúte*, *oudé*, *mḗte-mḗte*: Dialektik 453

10b Bemerkung zum ›Parmenides-Dialog‹ 473

11 Das Tetralemma der Megariker bei Aristoteles (384–322) 481

12 Das *ou*(*dèn*) *mãllon* der antiken Skeptiker . 495

12a Darstellung und Erläuterung 495

12b Skepsis – griechisch oder indisch? 523

12c Pyrrhonismus analysiert: vier Ebenen 533

12d Addendum: (Un-) Nötige Anmerkung zum Verhältnis von AT/NT und Skeptizismus 563

13 Neoplatonik und Nicolaus Cusanus' Quaternionen 579

13a Plotinos (204/5–270): Weder Nichts noch nicht-Nichts 579

13b Die Quaternionen des Nikolaus Chrypffs Nicolaus Cusanus (1401–1464) 597

13c Die *quattuor unitates* in der *ars coniecturalis* 608

13d Cusanus und der Buddhismus: eine Bemerkung zu den Thesen-Tetraktyes aus komparatistischer Sicht 616

13e These von der Ungebräuchlichkeit des Setzungsvierkants im Okzident widerlegt 620

14 Das Tetralemma als Un-Grundfigur der Spekulation Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1775–1854) 625

14a Setzen – Entsetzen 628

14aα Resultate der „Vernunftwissenschaft". Der innere Organismus des „Geistes" und die Potenzen des Seyns (ἀρχαί) 441

14aβ Weltverflüchtigung – das Ende der aposteriorischen Philosophie 654

14aγ Wissensanspruch oder die intellektuale Anschauung als gedachte (re–flektierte) Mystik 663

14aδ Tetralemmata: Nichts, nicht etwas, auch nichts nicht 673

14b Ungrund und Leere: Schellings kreatives Chaos 691

14bα Leere – Nichts – Magia (Maja) – Urpotenz 697

14bβ Leere – Chaos – Janus – Raum 710

14bɣ Leere – Null 721

14bδ Leere – Abgrund – Ungrund 732

14bε Leere – Nichts – Dao 749

14bζ Daoismus versus Buddhismus: Leere des Anfangs – Leere des Endes 758

14bη Leere – Ueberseyn – Mitte 761

14c Das Kreuz mit dem Morgenland Eine Nachbetrachtung 768

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Das ‚Trito-lemma' vor dem mystischen „Weder, Noch" 781

16 S. Kierkegaard's (1813–1855) Lemmatik des „Entweder/Oder" 801

17 Francis Herbert Bradley (1846–1924) Implizite Tetralemmatik oder die Setzungskombinatorik von Relativem und Absolutem: *catuṣkoṭi?* 807

18 Bernard Bosanquet's (1848–1923) 'bloße Bestreitung' des „modernen Buddhismus" 829

Literatur 839

Namensregister 927

Anhang: 949
Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«
Erinnerung an Leben und Werk des philosophischen Denkers
anläßlich seines 175. Geburtstags im Jahr 2021 ... A949–A998

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-1

Geleitwort 5

Motto 7

Inhaltsverzeichnis 9

Abbildungen, Tabellen 17

Anstelle eines Vorworts 19

Hinweise zum wissenschaftlichen Apparat 23

Einleitung 27

1 Vorüberlegungen: Sañjaya (ca. 6./5. Jh.), der Verwindungsaal (*amarā-vikkhepika*) 37

1a Hinführung 37

1b Das Verwirrungs-Pentagramm der Ajñānika's 50

1c Der Interpretationsdrehwurm: Vieldeutigkeit und Bedeutungsvielfalt, oder aus fünf mach vier 54

1cα Erstes Modell Buddhagosa's und die Versuche im Anschluß daran 55

1cβ Zweites Modell des Buddhagosa und die Versuche im Anschluß daran 59

1cγ Auslegungsversuch von K. N. Jayatilleke und unsere allgemeinen Anmerkungen 67

2 *Saptabhaṅgī*, der Aussagesiebenschritt der Jaina-s: Eine Ergänzung 77

2a Vorstellung des Modells 77

2b *Saptabhaṅgī* und *catuṣkoṭi* 81

3 Von den vier Ur-Sachen (*catuhi vatthūhi*) und den vierzehn nicht explizierten Sach-Verhalten (*catuddasa avyākata vatthūni*): Antinomienlehre bei Buddha (ca. 560–480) und Kant (1724–1804) 89

3a *Catuṣkoṭi* und „Logik" 89

3b Die vier Setzungen oder Standpunkte im Pāli-Kanon 97

3c Die *avyākata-s* und die Antinomienlehre Immanuel Kants 113

3d „Negativismus" – Leere (*śūnyatā*) – Mittelweg (*madhyamā pratipat*) 137

4 Die *catuṣkoṭi*(*kā*) im Madhyamaka des Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) 177

4a Formen der *catuṣkoṭi* 177

4b Der »kumulative« Charakter der *catuṣkoṭi* 183

4c Generalisierungsniveaus 194

4d Die einzelnen Kanten (*koṭi*/*anta*) und ihr Gegeneinander 198

4e Sinn der gesamten Konstellation 211

4f *Catuṣkoṭi*, Denkgesetze und das Lassen des Denkens 234

5 Überlegungen zur *catuṣkoṭi* in bezug auf die Kognitionsstruktur 251

5a Ein transzendentalphilosophischer (strukturtheoretischer) Versuch mit Blick auf die »Wissenschaftslehre« J. G. Fichtes (1762–1814) 251

5b Der Ātman als ‚Vierfüßler' in den Upaniṣads 268

5c Einzelne abschließende Bemerkungen 283

5cα Der vierte Bereich: Dem Schweigen am nächsten 283

5cβ Der zweite Bereich und die Gradation: Nahe dem Nichts 298

6 *Catuṣkoṭi* in China – Vorinformation 303

6a Die Zwei-Ebenen-Wahrheit in drei (vier) Stufen bei Jízàng (549–623) 303

6b Das Tetralemma im Daoismus des vor-buddhistischen China: Zhuāngzǐ (4./3. Jh.) 312

7 *Catuṣkoṭi* und Überunerkennen/Überunerkanntes (*aviditād-adhi*) im Advaita, insbesondere im Advaita Śaṅkara's (7.–8. Jh.) 323

7a Das falsche Vierte(l) 329

7b *Neti-neti* und die Unbestimmbarkeit 336

7c Sein, Nichts und das Ende der Ontologie 355

7d (Quasi-)Transzendentalität im Vedānta, bei Meister Eckhart (1260–1327), J. G. Fichte und Platon 377

7e Die *quinta essentia* (*pañcama-koṭi-mātra*)
Śrī Harṣa's (12. Jh.) 396

7f Argument- gleich Streitlosigkeit? 403

Zur Überleitung
Hermes tetrágonos und das Tetralemma

Eine äußerst erhellende mythische Parallele zu unserer »logischen« Figur des Thesen-Vierecks leihen wir uns von den alten Griechen via Heinrich Rombach, um zum okzidentalen Teil unserer Vierkant-Studie überzuleiten: den *Hermes tetrágonos* als Wegweisung und Grenzstein (Herme). „Hermes ist .. auf einem vierkantigen Steinrumpf als bärtiges Antlitz zu erblicken, das gleichsam erschreckend aus einem unbelebten Element hervorschaut. Er ist *Hermes tetragonos*, der vierkantige Hermes, der *seitenscheidend* an den Grenzen steht und darüber wacht, daß sie nicht übergangen und verwischt werden. Seine Gestalt besagt Entschiedenheit. … Alles, was den Menschen an Weltbedeutung erinnern soll, hat seither den vierkantigen Stil. … Die hermetischen Grenzen sind freilich von der Art, daß sich an ihnen Welten scheiden.“[1]

Jeder dieser Gehalte läßt sich auf unser Feld, das des »*lógos tetrágonos*«, des Aussagevierkants, übertragen: Begrenzung auf Determination und Definition; Weltbedeutung auf erschöpfende Pro-Position; Weltscheidung auf dogmatisch-weltanschauliche Limitation und Exklusion – oder Beschränktheit. Und wie der viereckige Hermes der Gott der Grenze und „der Gott der Wege … zugleich“[2] ist, so auch unser Tetralog zugleich Bestimmen und Weg zum Bestimmungslosen: der Weg hinüber und dazwischen (*mét-hodos*; *madhyamā pratipat*).

---

[1] H. Rombach, Welt und Gegenwelt, p. 40.

[2] H. Rombach, Welt und Gegenwelt, p. 40.

8 Das Tetralemma und das Sein: Parmenides und Zenon von Elea

8a Parmenides, Vater der Vierkant-Argumentation im Abendland

„Seiend und doch nicht; und ebenso Sein: nichthaft und doch gerade Seiend."[1]

„Nötig sowohl zu sagen (*chrḕ tò légein te*) wie auch zu denken (*noeĩn t'*): das Seiende hat Sein (*eòn émmenai*) (λ_1). Sein ist nämlich (*ésti gàr eĩnai*), das Nichts dagegen ist nicht (*mēdèn d' ouk éstin*) ($-\lambda_2$). … Doppelköpfe (*díkranoi*). Denn Ratlosigkeit lenkt in ihrer Brust das schwankende Denken (*amēchaníē gàr en autõn stḗthesin ithúnei plaktòn nóon*). … unentschiedene/verworrene Haufen (*ákrita phũla*), denen Sein (*'oĩs tò pélein*) wie auch Nichtsein (*te kaì ouk eĩnai*) für dasselbe gilt (*tautòn nenómistai*) (λ_3) und nicht für dasselbe (*kou tautón*) $\langle\lambda_4\rangle$."[2]

Nach dieser triadischen, womöglich gar tetradischen Schematik müßten die Fragmente des berühmten Gründervaters des Eleatismus ihrer These nach sicherlich auf Lemma eins positioniert werden: Sein ist, … Doch halt! Das Sein, das wir so alltäglich meinen, kann damit keinesfalls beschrieben sein; es ist ja nicht, wiewohl die objektorientierte »Wahrnehmung« dies so für wahr nimmt. Parmenides' *eĩnai* ist nach seiner expliziten Lehre nicht das in einem Namen und in der Sprache festgesetzte, d.h. das auf dem Setzungsvierkant festgeschriebene, folglich also nicht das Sein des »Protolemmas«:

---

[1] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.101.

[2] Parmenides, Fragment B6 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.232–233.

„Darum wird alles Name sein (*tõi pánt' ónom(a) éstai*), was die Sterblichen [in ihrer Sprache] niedergelegt haben (*'óssa brotoì katéthento*), wähnend, es sei wahr (*pepoithótes eĩnai alēthẽ*): Entstehen wie Zugrundegehen (*gígnesthaí te kaì óllusthai*), Sein wie nicht [Sein] (*eĩnaí te kaì ouchí*)"[3]. Noch einmal – Sein wie Überhaupt-nicht-Sein: Name, Erdichtung und Fürwahrhalten [$(-\lambda_1)$, $(-\lambda_2)$]. Und so ihre Identifikation $(-\lambda_3)$.

Vater Parmenides denkt das Sein in zwei Ebenen. „… Formulierung oder Andeutung eines doppelten Wahrheitsbegriffs … . Das ist – jedenfalls für uns zuerst erkennbar – in vollem Umfang bei Parmenides der Fall. In seiner Philosophie kommt es zu einer scharfen erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen der immer wahren Erkenntnis des einen Seins und den schwankenden und unsicheren Meinungen, den δόξαι βρότειαι, die das Verhalten der Menschen in der Welt, in der sie leben, der Welt, soweit diese eine sinnliche Welt ist, bestimmen."[4]

Und die erstere wird von unserem gerade zitierten Autor ausgelegt als „Erleuchtung": „In diesem Zustand der Erleuchtung ist das Denken mit seinem Gegenstand eins, Sein und Denken sind identisch, …"[5]. Läse ein indischer Gelehrter diese Ausführungen ohne Angabe von Namen, ohne griechische Begriffe, er wäre sich sicher, daß damit Brahman, sei es *Nirguṇa-*, sei es *Saguṇa-*Brahman des Vedānta beschrieben

---

[3] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.238.7–9; man findet diese Lehre fast genau so auch bei den mittelalterlichen Mystikern: cf. H. Seuse, ⟨ed.⟩ K. Bihlmeyer, pp. 176–177, wo für „Sein" und „Nicht-Sein", ⟨tr.⟩ G. Hofmann, p. 183, die Originaltermini „*wesen*" und „*nutwesen*" stehen.

[4] K. Oehler, Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, pp. 47–48.

[5] K. Oehler, Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, p. 48.

ist. Wenn dieser Tatbestand von einem führenden Gelehrten des Abendlands dieses Jahrhunderts in Sachen Philosophiegeschichte bestritten wird, zudem unter Zuhilfenahme des einfältigsten Vorurteils, das man sich vorstellen kann, des Gegensatzes von reiner Rationalität auf westlicher und mystischer Non-, gar Irrationalität auf östlicher Seite, wodurch ein Vergleich in beide Richtungen ohne Nutzen bliebe – Darstellungen bekannter Indien-Gelehrter werden dabei vollkommen verkannt oder ignoriert – so ist das nicht einmal eine Widerlegung wert, was sollte an einer solch unsachlichen Behauptung denn widerlegt werden? Allenfalls verdient ein Fehlgriff diesen Kalibers ein verzeihendes Lächeln: „But in truth the motives and methods of the Indian schools, and the theological and mystical background of their thought, are so utterly different from those of the Greeks that there is little profit in the comparison.“[6]

Selbst wenn das ‚Argument‘ von den Motiven stimmte, das mit dem Hintergrund leuchtet nicht ein – woher weiß man denn, wie er auf das Denken wirkt? Im Bedenken eines Gedachten kommt es doch auf dieses Gedachte selbst an, worauf denn sonst? Und wenn Philosophie verglichen werden soll, warum sollte man dann nicht Strukturen von Kategoriensystemen vergleichen können, selbst wenn die Lebenswirklichkeit, auf der sie fußen und auf die sie sich zurückwenden, eine verwirrende Gegensätzlichkeit, ja Vergleichssperre zu erkennen gibt? Wir dürfen darauf mit dem Ausspruch eines Orientalisten antworten, der exakt auf das gleiche Mißverständnis des bedeutenden Buddhologen und Philosophen Edward Conze, dem man tatsächlich keinen abendländischen Chauvinismus unterstellen zu können meint, gemünzt war: „Was Conze meint, ist, daß wenn zwei Personen bezüglich

[6] W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, 2.53[1].

Punkt x übereinzustimmen scheinen, und bezüglich der Punkte y_1, y_2, … y_n nicht – dann folgt, daß sie bezüglich x nicht übereinstimmen; denn wenn zwei Personen in mehreren Dingen nicht übereinzustimmen scheinen, dann stimmen sie in gar nichts überein."[7]

Die Lehre von der letzhinnigen Irrealität des benannten Seienden findet sich schon in der ›Chāndogya-Upaniṣad‹: „Wie (*yathā*), o Guter (*somya-*), durch einen (*ekena*) Lehmklumpen (*mṛt-piṇḍena*) alles aus Lehm Bestehende erkannt ist *(sarvaṃ mṛnmayaṃ vijñātaṃ)*, so womöglich (*syād-*) [dies], daß die Modifikation/Transformation/Umwandlung (*vikāro-*) Name/Sprache (vac-) zum Halt (*ārambhaṇaṃ*) hat, bloßen Namen (*nāma-dheyaṃ*); Lehm gerade (*mṛttikā-iti*) ist das Wahre/Seiende (*satyam*) selbst (*eva*)."[8]

„Es ist dies die älteste Stelle, in der die Nichtrealität der vielheitlichen Welt ausgesprochen wird. Nicht lange darauf gelangte in Griechenland Parmenides zur selben Erkenntnis und sprach sie fast ebenso aus: … Dieselbe Erkenntnis spricht Spinoza aus, wenn er alle Individuen für *modi* der einen göttlichen *substantia* erklärt."[9] „… die Unterscheidung

---

[7] A. Wayman, Conze on Buddhism and European Parallels, pp. 361–362.

[8] Chāndogya-Upaniṣad 6.1.4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 66: *yathāsomyaikena mṛtpiṇḍena sarvaṃ mṛnmayaṃ vijñātaṃ syādvācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyaṃ mṛttiketyeva satyam* ‖ als ontologische Variante cf. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 1.4.7; cf. Platon, Timaios 50a–b, dort anstelle von Lehm Gold; cf. Apollonios von Tyana: Briefe, Nr. 58 (3): An Valerius, ⟨ed./tr.⟩ R. J. Penella, pp. 66.26/68.3; ad *vāk – bṛ(ṃ)h – lógos* cf. F. M. Müller, The Six Systems of Indian Philosophy, pp. 55–58; R. Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, pp. 134–135; A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.195–196, 232–235.

[9] P. Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda, p. 154; idem, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1.3.600; cf. R. S. Brumbaugh, The Philosophers of Greece, p. 55.

zwischen dem Empirischen und Transzendentalen .. ist entscheidend und wurde durchweg in der einen oder anderen Form von allen großen Philosophen der Welt verfochten. Das *Kato* und *Ano* Heraklits; Meinung und Wahrheit des Parmenides; Welt und Form des Sokrates; Sinne und Idee Platon's; Materie und Beweger Aristoteles'; Modi und Substanz Spinozas; Phänomenales und Noumenales von Kant; Schein und Absolutes Hegels; Erscheinung und Wirklichkeit von Bradley; die Preya's und die Śreya's; Aparā Vidyā und Parā Vidyā der Upaniṣads; Saṃvṛti und Paramārtha des Śūnyavāda; Parikalpita und Parinişpanna des Vijñānavāda; Vyavahāra und Paramārtha des Vedānta sind einige Beispiele dazu."[10]

Und was Parmenides angeht: „This is in all probability the oldest form in which the two level theory was known in Europe."[11] Wenn wir uns nicht vollkommen täuschen, dann ist diese Lehre von der Doppelwahrheit, der gestuften Wahrheit, sogar der Prototyp dessen, was heute unter dem Titel „ontologische Differenz" sehr im Schwange ist. „Die Einsicht, daß der Grund eine grundsätzlich andere Seinsart haben müsse als das durch ihn Begründete, galt als Gemeingut für das gesamte griechische Seinsdenken von Thales bis Plotin. Hier wurde im hellen Bewußtsein der ontologischen Distanz die ἀρχή oder die οὐσία und das εἶναι offenbar deutlich vom ὄν unterschieden."[12] Indirekt wurden die Konsequenzen einer derartigen Lehre von mir schon herausgearbeitet, im

[10] C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 59; cf. idem, Dialectic in Buddhism and Vedānta, pp. 10–11; M. Sprung, The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta, pp. 5–7; P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. 243; R. W. Brooks, Some Uses and Implications of Advaita Vedānta's Doctrine of Māyā, p. 98; B. K. Matilal, The Logical Illumination of Indian Mysticism, p. 27, spricht sich ganz allgemein gegen eine Identifikation von *saṃvṛti* und *paramārtha* mit *appearance* und *reality* respektive aus.

[11] J. F. Staal, Advaita and Neoplatonism, p. 226.

vorigen Kapitel nämlich, und ich will nur noch darauf hinweisen, daß eine – allerdings sehr lose verfahrende – Studie existiert, die einige weitere Punkte der Anknüpfung und des Unterschieds diesbezüglich aufzeigt.[13]

„Aber (*autàr*) da nun (*epeidè*) alles (*pánta*) Licht (*pháos*) (λ_1) und Nacht (*kaì nùx*) (λ_2) [benannt ist] und dieses (*kaì tà*) nach seinen Kräften (*katà sphetéras dunámeis*) benannt ist (*onómastai*), «nach diesem oder jenem» (*epì toῖsí te kaì toῖs*), ist alles voll zugleich/zusammen des Lichts und der unsichtbaren Nacht (*pãn pléon estìn 'omoũ pháeos kaì nuktòs aphántou*), beiden gleich[gewichtig] (*ísōn amphotérōn*) (λ_3), denn (*epeì*) nichts/nicht einmal eines/keines (*mēdén*) ist unter (*méta*) keinem von beiden (*oudetérōi*) (»–λ_4«)."[14]

Da also doch, kein Dreierschema, sondern der Propositionsvierkant! Nicht nur sind wir, die Poieten der Wahn- bzw. Scheinwelt von Meinung und Vorstellung (*dóxa*)[15] und des

---

[12] G. Ralfs, Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit, p. 533; cf. M. Sprung, The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta, pp. 6–7: „Most worthy of attention – in this matter of two truths – among recent Western thinkers is Martin Heidegger. … Heidegger cannot escape comparison with the two great thinkers of India: Nāgārjuna the Buddhist, and Śaṅkara the Vedantist."

[13] Cf. J. F. Staal, Parmenides and Indian Thought.

[14] Parmenides, Fragment B9 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.240.10–241.3; der im deutschen Text zwischen hochgestellte spitze Anführungszeichen nach außen « » gesetzte Passus wird von so gut wie allen Gelehrten unterschiedlich übersetzt; auch unser Versuch ist nur eine Konjektur; cf. diesbezüglich Wolfg. Schultz, Altjonische Mystik 1.219: „diesseits und jenseits".

[15] Cf. Parmenides, Fragment B1 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.230.12; Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.239.7; Parmenides, Fragment B19 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.245.15.

Wahr-Scheinlichen (*eoikóta*)[16] Doppelköpfe (*díkranoi*)[17]; nein, auch unsere Täuschungen (*pepoithótes*)[18] sind es, die leeren Namen, und zwar in der zweiten Impotenz, indem in ihnen die gleichgewichtigen Gegensätze (*tantía*)[19] hervorgebracht sind, die zwei Formen (*morphàs .. dúo*)[20], Extrempunkte des Hin- und Herschwankens des Denkens (*plaktòn nóon*)[21], der Unentschiedenheit oder Verworrenheit (*ákrita*)[22], des Dahin- bzw. Umgetriebenwerdens (*phoroũntai*)[23], Bereich der Blindheit (*tuphloí*)[24] wie der Verwirrung (*tethēpótes*)[25], die in ihrer allgemeinsten Form beschrieben werden mit: Sein/Licht

[16] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.240.5.

[17] Parmenides, Fragment B6 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.233.3.

[18] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.238.8.

[19] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.239.11; 1.240.4.

[20] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.239.9.

[21] Parmenides, Fragment B6 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.233.6.

[22] Parmenides, Fragment B6 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.233.5.

[23] Parmenides, Fragment B6 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.233.4.

[24] Parmenides, Fragment B6 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.233.5.

[25] Parmenides, Fragment B6 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.233.5.

(*eînai*[26]/*pháos*[27]) und Nichtsein/Nacht (*ouk eînai*[28]/*nùx*[29]),[30] und die den gesamten Diákosmos[31] zugleich erfüllen, beide untrennbar[32] und im Wandel befindlich qua Werden und Vergehen, Orts- und Farbveränderung (*gígnesthaí te kaì óllusthai … kaì tópon allássein diá te chróa phanòn ameíbein*)[33], darstellend die Allheit als Vielheit[34] und den Gegensatz von Ganzheit,

---

[26] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.238.9.

[27] Parmenides, Fragment B9 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.240.10.

[28] Parmenides, Fragment B6 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.233.6; cf. Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.238.9: [*eînaí te kaí*] *ouchí*.

[29] Parmenides, Fragment B9 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.240.10.

[30] Für diese Interpretation, die davon ausgeht, daß das Nichtseiende hier auch als das nicht absolut nichtseiende absurde Nichts verstanden werden kann, nehmen wir zusätzlich zum Kontext der Fragmente 6 und 8 in Anspruch: A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, p. 64: „Parmenides goes on to say that that which *is* is what is true; and to contrast it with the world of mortal opinion that is characterised by opposite forms, the contraries, of which light and darkness are the types, of which he also says that one should be ignored, since it is merely a privation of the other, and being therefore an un-reality cannot be thought."

[31] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.240.5; *diákosmos* = Einrichtung, Anordnung mit dem „spezifischen Sinn der Welt der Trennung" (F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos, Teilband 2 (Anmerkungen), p. 98[357]).

[32] Cf. Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.241.3.

[33] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.238.9–10; ad Wandel cf. J. G. Fichte, Die

Einheit, Zusammenhang (*'omoũ pãn, 'én, sunechés*)[35] und Geeintheit (*xunòn*)[36]. Nichts aber ist im Bereich von keinem von beiden,[37] Seiendes nicht noch Nichtseiendes, vielleicht aber gänzliches Sein (*pámpan pelénai chreőn estin* [*è ouchí*]),[38] wahre Gewißheit (*pístis alēthés*)[39] und Überzeugung (*peithoũs* …)[40], beide dasselbe,[41] jetzt jedoch von einer höheren Art [(λ_3') oder (λ_1')] als die Zugleichheit und das Zusammensein der relativen Gegensätze des Licht- und Schattenreichs.[42]

Sieht man die Ähnlichkeit zur vedischen Philosophie immer noch nicht? Zu deren einem Sein ohne zweites (*ekam-*

Wissenschaftlehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 36 ≙ Fichtes Werke, 10.117 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.156–158.

[34] Cf. zu dieser Kategorie J. G. Fichte, Fichtes Werke, 10.456–459 (Die Wissenschaftslehre 1812).

[35] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.235.6–7.

[36] Parmenides, Fragment B5 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.232.12.

[37] Parmenides, Fragment B9 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.241.3.

[38] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.236.4.

[39] Parmenides, Fragment B1 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.230.12.

[40] Parmenides, Fragment B2 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.231.10.

[41] Parmenides, Fragment B3 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.231.22; Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 1.238.3.

[42] Parallel: J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 101.5–6 ≙ Fichtes Werke, 10.167 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.152–154.

eva-advitīyam), *sat* und *cit*, Sein und Bewußtheit zusammen, das am Ende weder so noch so ist, jenseits aller Position? Entsprechend beschreibt Parmenides das Sein – außer mit Perfektionsattributen – nur privativ und unter Abschlagung von Gegensätzen: als ohne Ursprung, ohne Aufhören (*ánarchon ápauston*)[43], einzigentstanden (*mounogenés*), unveränderlich (*atremès*), ungeworden (*agénēton*), unbewegt (*akínēton*), ewig (*aídion*) und unteilbar (*adiaíreton*).[44] Dem Xenophanes ist es zudem leidlos (*apathḗ*),[45] dem Melissos schmerzlos und frei von Qualen (*oúte algeĩ oúte aniātaí*),[46] ohne Pein und leidlos, gesund und frei von Krankheit (*tò ‘èn anṓdunón te kaì análgēton, ‘ugiés te kaì ánoson eĩnai*),[47] ja das Gesunde, Wohlbehaltene, Unversehrte, Unverfälschte, Leidlose, von Übel, Unheil und Unglück Freie, Wahre und Gute (*‘ugiés te kaì ánoson eĩnai*)[48] – *ānanda-maya*, glückseligkeitserfüllt bzw. *ānanda*, Glückseligkeit selbst, um es in Sanskrit zu sagen.

„His philosophy of the one absolute existence which is being and thought (*sat* and *cit*) at the same time, his recognition of not-being (*maya*) as conceptually antithetical to the idea of being and as essentially non-existent, his explanation of the plurality of the world which is only apparent, his

---

[43] Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.237.7.

[44] Cf. die Charakterisierung durch Simplikios, In Aristotelis Physicorum, ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 120.23–24.

[45] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.225.

[46] Melissos, Fragment B7 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.270.17; cf. 1.270.16–272.3.

[47] (Pseud-)Aristoteles: De Melisso Xenophane Gorgia 974ª19–20.

[48] Cf. (Pseud-)Aristoteles: De Melisso Xenophane Gorgia 974ª20; Melissos, Fragment B5 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.271.12–272.1.

distinction of the phenomenal and the noumenal (the *vyavaharika* and *paramarthika*) are akin to the upanishadic teachings as interpreted by Samkaracharya. Gomperz finds an exact parallel to the blissful primary being of Melissus, with its total lack of initiative and influence, in the lore of the vedantic philosophy in which the world is similarly represented as mere delusive appearance with a central being whose sole attributes are essence, thought, and bliss (*sat*, *cit*, and *ananda*).“[49]

„So ist die Ähnlichkeit zwischen den Lehren der Eleaten (Xenophanes, Parmenides) und dem Vedānta in die Augen springend.“[50] „Stenzel hat das Denken der ionischen Naturphilosophen als eine Entformung der Welt charakterisiert; man könnte von Parmenides sagen, daß sein Denken bei dieser Entformung der Welt nicht Halt macht, sondern zur Entweltung der Wirklichkeit fortschreitet, d.h. ihren Weltcharakter überhaupt aufhebt.“[51]

Muß dann aber nicht derselbe Akosmismus auch von den christlichen Denkern gelten, von den sogenannten Mystikern wollen wir gar nicht erst reden, z.B. vom Hl. Augustinus, für den Himmel (*coelum*) und Erde (*terra*) und alles Geschaffene (*creatura*) im Vergleich (*comparata*) zum Herrn (*Dominus*) weder schön sind (*nec pulchra sunt*) noch gut sind (*nec bona sunt*) noch [überhaupt] sind (*nec sunt*) und der unsere Wissenschaft

[49] D. P. Singhal, India and World Civilization, 1.28–29.

[50] M. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, 3.477; nachzuforschen wäre der Einschätzung von H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums, pp. 106–107, zur Verwandtschaft von Parmenides' Lehre und der von Pythagoras.

[51] W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, p. 124.

(*scientia*) verglichen mit der göttlichen (*scientiae tuae comparata*) für ein Unwissen (*ignorantia est*) hält?[52]

Auf das lächerliche Argument von der mangelnden Rationalität indischen Denkens wollen wir nicht weiter eingehen, obwohl das, wenigstens was die frühesten Phasen der Gedankenentwicklung auf dem Subkontinent angeht, zur Korrektur etwelcher Mißverständnisse durchaus angebracht wäre; doch dürfte unsere Studie auf ganz allgemeine Weise solchen Pauschalurteilen und Anmaßungen Einhalt gebieten.

Einen Satz noch zur »Mystik« im frühen Griechentum bzw. bei Parmenides. Nach den Ausführungen K. Oehlers, die wir oben in ihrer Zusammenfassung zitiert haben, und denen man tatsächlich keine Tendenz zur Mystifikation nachsagen wird, dürfte es klar sein, daß auch dieser Aspekt nicht so eindeutig mit nein beantwortet werden wird, wie dies so oft suggeriert wird. Sieht man genau hin, so zeigt sich nämlich, daß die griechische Philosophie bis zu ihrem Verlöschen eng an Mysterienschulen, aus denen u.a. sie hervorgegangen ist, angegliedert war, ja diese nicht selten selbst repräsentiert hat.

„Und so dürfte es gewiss schon an sich betrachtet gar nicht so ferne liegen, auch an eine tiefere Einwirkung des Mysterienwesens auf die anhebende Spekulation zu denken. Im Gegentheil hätten wir etwas derartiges fast apriori zu vermuthen, selbst wenn keine realen Beweise dafür zu finden wären.“[53] „Ich möchte für diesen so wohlmotivirten Zusammenhang zweier verwandter geistiger Strömungen an das

[52] Augustinus, Confessiones 11.4.6 ≙ Patrologia Latina, 38.811; nebenbei erwähnt sei, daß schon bei Augustinus der Terminus „*docta ignorantia*“ nachzuweisen ist: Augustinus, Epistulae 130.15.28; cf. Augustinus, De doctrina Christiana 1.6 ≙ Patrologia Latina, 3.21.

[53] E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, p. 33.

Beispiel der mittelalterlichen Mystik erinnern, welche bekanntlich für die beginnende neuere Philosophie ein sehr wesentlicher und positiv bedeutsamer Faktor gewesen ist, während die orthodoxe Scholastik auf letztere überwiegend nur negativabstossend wirkte. Ganz ähnlich hat im Alterthum der im Vordergrund stehende Polytheismus einen Xenophanes zu seiner Opposition gereizt und ihn dadurch zum theologisirenden Vorspiel der eleatischen Philosophie werden lassen."[54]

„Es dürfte daher mehr im Sinne des Parmenides sein, wenn wir bei ihm von einem Mysterium des Seins reden."[55] „It is probable, that Parmenides may be rightly called a mystic, who must have experienced the divine as a mystical light (Verdenius)."[56] „Parmenides ist ein Mystiker."[57] Schätzte man die indische Erkenntnishaltung tatsächlich als »mystisch«

[54] E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, pp. 34–35; von 'der *rauschhaften* Mystik auf griechischem Boden' spricht J. Amstutz, Zweifel und Mystik besonders bei Augustin, pp. 33–34, mit Hinweis auf und Zitat aus E. Rohde, Psyche, 2.2–3.

[55] W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, p. 125; und einer, der das sicherlich nicht wohlwollend gemeint hat, dessen Begriff von Mystik allerdings auch sehr seltsam gewesen ist: „Parmenides selbst ist die Quelle einer seltsam interessanten Linie des Mystizismus, der Platon's Denken durchzieht – der Mystizismus, der "logisch" genannt werden könnte, weil er in Theorien über die Logik verkörpert ist. Diese Form des Mystizismus, der, was den Westen betrifft, mit Parmenides entstanden zu sein scheint, beherrscht die Gedankengänge aller großen mystischen Metaphysiker von seinen Tagen an bis zu denen Hegels und seiner modernen Schüler." (B. Russell, Mysticism and Logic, pp. 7–8; cf. o.c., pp. 18–20; leicht modifizierte Fassung: Idem, Our Knowledge of the External World, p. 171).

[56] J. F. Staal, Parmenides and Indian Thought, p. 84.

[57] Wolfg. Schultz, Altjonische Mystik 1.268.6; cf. auch die Diskussion bei K. Albert, Einführung in die philosophische Mystik, pp. 7–9.

ein, so wäre auch diesbezüglich die Vergleichsunmöglichkeit zwischen griechischer und subkontinentaler Denkungsart als unbegründet zurückzuweisen. Und – um die Unergiebigkeit von Vergleichen zu konstatieren, kann doch ein vorheriger Vergleich nicht erlassen werden, oder?

Welche Form sollen wir Parmenides' Thesen zum Sein und Nichtsein angesichts der in diesem Abschnitt vorgetragenen Gedankengänge nun zuschreiben? Ist es vorstellbar, daß er alle vier Pro-Positionen abgewiesen haben könnte? Oder koinzidieren sie, was seiner gesamten Lehre gemäßer wäre, mit dem upaniṣadischen Typus? Mit einer Lemmatik des Überseins (λ_1')? Eventuell mit dem quasi-mystischen »Sowohl–Als-auch und Weder–Noch«, das uns, von Aristoteles tradiert, bei den Megarikern wiederbegegnen wird, was nicht weit hergeholt wäre, gilt letztere Schule doch als Nachfolgebewegung des Eleatismus?[58]

„Es ist bezeichnend, daß alle diese Eigenschaften [des Wesens des Seienden] durch die Negation von Eigenschaften der sinnlichen Welt gewonnen sind. Das Seiende ist ungeworden und unvergänglich, ganz, einzig, unerschütterlich, zeitlich unbegrenzt und vollendet."[59] „The negation can be traced far back beyond Plotinus to the *Parmenides* of Plato and to the poem of the historical Parmenides"[60]. Insofern gilt dann auch

[58] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 18.524; T. McEvilley, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, p. 152; V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, pp. 24–25.

[59] W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, p. 124; cf. Simplikios, In Aristotelis Physicorum, ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 120.21–24; cf. A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, pp. 63–64; cf. die Definition des gänzlich und wirklich Seienden (*pántōs kaì óntōs ón*) bei Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1115E: weder wird es je nicht sein, noch ist es entstanden (*oúte éstai potè mḕ òn oúte gégone*).

[60] J. F. Staal, Advaita and Neoplatonism, p. 180.

die Feststellung: „Aristotle's description of Parmenides is as accurate a summary of Nāgārjuna: …“[61].

Eines wissen wir jedoch gewiß; es stimmt nicht: „Daß mit diesem absoluten ontologischen Monismus, der überhaupt keine prädikativen Bestimmungen zuläßt, „der Logik die Lebensader durchschnitten ist“, wie es Natorp einmal formuliert hat“[62]. Wenigstens stimmt es nicht in der Weise, wie es hier gemeint ist; schließlich bedürfte auch ein »Erleuchteter«, dieser Terminus ist unserem Autor ja vertraut, zur sprachlichen Demonstration von Wahrheit ihrer; Beispiel: Zenon.

[61] D. Loy, Nonduality, p. 321^{20}; als Beleg werden vom Autor angeführt: Aristoteles, Physics 191 A27; idem, De caelo [Γ.1.]$298^{b}14$[–17]: „Denn nichts Seiendes (*outhèn gàr … tõn óntōn*), sagen sie (*phasin*), weder entsteht (*oúte gígnesthaí*), noch vergeht (*oúte phtheíresthai*), sondern es scheint uns nur [so] (*allà mónon dokeĩn ‘ēmĩn*) …“ (meine Werkstattübersetzung).

[62] K. Oehler, Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, p. 49.

8b Zenon (5. Jh. v.u.Z.), die totale Dialektik und das unseiende Eine (‘*én*)

Πάντα γέλως, καὶ πάντα κόνις, καὶ πάντα τὸ μηδέν·
πάντα γὰρ ἐξ ἀλόγων ἐστὶ τὰ γινόμενα.
Omnia risus, et omnia cinis, et omnia nihil:
omnia enim ex ratione-carentibus quæ sunt-nata.[63]

Zur Wiege vielmehr von Logik und Dialektik wurde der »absolute ontologische Monismus«, wie die Philosophiegeschichte unzweideutig aufweist. ‘Aristoteles sagt in seinem Sophist, Empedokles habe als erster die Rhetorik erfunden, Zenon die Dialektik’.[64] „Zeno, the father of the ‘*reductio ad absurdum*’, …“[65] „Was Zenon angeht, so zielten all seine Anstrengungen darauf zu zeigen, daß in den sinnlichen Erscheinungen nichts als Widerspruch und Absurdität stecken.“[66] „Die wahrhafte Dialektik läßt an ihrem Gegenstande gar nichts übrig, so daß er nur nach einer Seite mangelhaft sei; sondern er löst sich nach seiner ganzen Natur auf. Das Resultat dieser Dialektik ist Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieser wahrhaften Dialektik kann das zugesellt werden, was die Eleaten getan haben. … sie sind dabei

---

[63] Glykon, in: ⟨ed.⟩ F. Dübner, Epigrammatum anthologia Palatina, 2.273, Caput 10, Nr. 124. ΓΛΥΚΩΝΟΣ: „Alles ist lächerlich(es Zeug), alles ist Staub/Asche, alles (ein/das) Nichts, denn alles Gewordene/Entstandene ist aus dem Grundlosen/Unbegründeten/Irrationalen/Unaussprechlichen.“

[64] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 8.57; cf. o.c. 9.25.

[65] C. Sharma, Dialectic in Buddhism and Vedānta, p. 1.

[66] V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, p. 5; cf. H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums, p. 127.

stehengeblieben, daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist."[67] „Parmenides hatte gelehrt, daß das Sein eines ist, es ist unvergänglich, unteilbar und vollkommen. Alle Vielheit, Unterschiedlichkeit, Entstehen und Zunichtewerden sind leere Worte. Dies selbst ist eine beachtliche Parallele zur Lehre von der Leere, und die Paradoxien Zenon's sind eine Illustration derselben Art von Dialektik, wie wir sie im Mahāyāna finden."[68]

Zählt man die Platonische und Megarische Schule zu den Nachfolgern der Eleaten, so fragt man sich, was Gelehrte von der Bedeutung Oehlers mit solchen, wie den oben zitierten Aussprüchen, gedacht haben könnten. Von Zenon müßte sogar berichtet werden, daß seine gesamte Philosophie ausschließlich in »logischen« Demonstrationen bestanden hat. Man braucht nur ernst zu nehmen, was antike Kommentatoren über ihn festgehalten haben, daß er, wie Melissos und Gorgias, gezeigt hat, daß nichts ist, weder eins noch vieles (*'óti ⟨d'⟩ ouk éstin oúte 'én, oúte pollá*)[69], daß er sogar das Eine, von welchem er wie über den (ausdehnungslosen) Punkt sprach, beseitigt (*anḗjrei tò 'én ⟨tèn⟩ gàr stigmèn 'ōs tò 'én légei*)[70]

---

[67] G. W. F. Hegel, Werke, 18.304.

[68] E. J. Thomas, The History of Buddhist Thought, pp. 218–219.

[69] (Pseud-)Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia 979ª21 ≙ ⟨ed.⟩ T. Buchheim, p. 40, Fragment 3, Kap. 5 Abs. 3.

[70] Simplikios, In Aristotelis Physicorum, ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 99.11; cf. o.c., p. 138.26; ad Stigma cf. G. Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, p. 111: „Die Kabbalisten liebten, in geometrischer Symbolik die göttliche Weisheit als den »Urpunkt« aller Dinge zu bezeichnen, der, ohne doch selbst im eigentlichen Verstande zu sein, doch den Ursprung allen Seins darstellt." Cf. idem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, pp. 238–240; idem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, pp. 138–139; ad „*punt*" cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 504.8–11: „*Daz ist diu einunge, diu dâ har abe fliuzet von dem punten unde scheidet die sêle von allen crêatûren und*

und aufgewiesen hat, daß das Eine nichts Seiendes oder nichts Seiendes das Eine sei (*'óti mēdèn tõn óntōn ésti tò 'én*),[71] daß das Eine nicht sei;[72] daß, wie Platon überliefert, der eleatische Palamedes (Zenon), durch Kunst (*téchnēj*) so rede, daß den Hörern dasselbe (*tà autà*) ähnlich und unähnlich (*'ómoia kaì anómoia*), als eins und vieles (*'én kaì pollà*), ruhig und bewegt (*ménontá te aũ kaì pherómena*) erscheine (*phaínesthai*)[73], nichts somit bestimmt wird; und daß die Hypothese

beweglîchen dingen unde zucket die sêle wider ûf in daz punt, alsô daz si an daz punt vereinet und êweklîche dar bestêtiget wirt." Cf. o.c., pp. 503–504.

[71] Simplikios, In Aristotelis Physicorum, ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 138.5–6; cf. o.c., p. 138.19.

[72] Seneca, Epistulae 88.45: *Si Protagorae credo, nihil in rerum natura est nisi dubium; si Nausiphani, hoc unum certum est, nihil esse certi; si Parmenidi, nihil est praeter unum; si Zenoni, ne unum quidem.* (Wenn ich Protagoras glaube, ist nichts in der Natur als Zweifel; wenn Nausiphanes, ist dies eine gewiß, daß nichts gewiß ist; wenn Parmenides, ist nichts, außer das Eine; wenn Zenon, nicht einmal das Eine.) Cf. M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.261.9–11: „*Parmenides* [*dict*], *que, de ce qu'il semble, il n'est aucune chose en general, qu'il n'est qu'un; Zenon, qu'un mesme n'est pas, et qu'il n'y a rien.*" ≙ idem, Gesammelte Schriften, 3.351: „Parmenides sagt: Von allem was zu sein scheint, ist überhaupt nichts; nur eins ist. Zeno spricht: Eins selbst ist nicht: es ist überhaupt nichts." Die Begründung für diesen Satz, so nehme ich an, ist die des Gorgias, mit dessen Hilfe Montaigne entweder sein (richtiges) Argument stützt, oder mit welchem er Zenon verwechselt.

[73] Cf. Platon, Phaidros 261d; cf. Isokrates, Helenae encomium (X) 3, zitiert in: T. Buchheim, Gorgias, Reden, Fragmente und Testimonien, Fragment 1, p. 39: „.. oder Zenon, der (*tòn*) dasselbe (*tautà*) als möglich (*dunatà*) und wiederum unmöglich (*kaì pálin adúnata*) zu erweisen sucht (*peirṓmenon apophaínein*); cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.25: des für beide Seiten Sprechenden, des Gegensatzredners (*amphoteroglṓssou*), des Angreifers, Tadlers (*epilḗptoros*); cf. Zenon, Fragment A15 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.251.

(‘*upóthesis*) des seienden Vielen nur weit lächerlichere (*geloiótera*) Konsequenzen zeitigte als die des seienden Einen.[74]

Ist das etwa nicht »Logik«, wenn man mit ihrer Hilfe ihr eigenes Scheitern beweist? „Zenon von Elea beseitigte alle Schwierigkeiten aus/von der Aufgabe [selbst]: er sagte, nichts sei. Nahezu um die selben [Schwierigkeiten] kreisten die Pyrrhoneer, wie die Megariker, Eretrier und Akademiker, die eine neue Wissenschaft einführten, nichts zu wissen.“[75]

Träfen diese Einschätzungen wirklich zu – nichts spricht eigentlich dagegen –, dann wären all diejenigen Urteile falsch, die dem großen Eleaten eine unvollkommene, weil bloß einseitige Dialektik gegen die Bewegung etc. attestierten, und ihn diesbezüglich, als Nāgārjuna nicht ebenbürtig, in die zweite Reihe zurücksetzten.[76] Zenon hätte dann

---

[74] Cf. Platon, Parmenides 128d; cf. P. E. More, Platonism, pp. 259–260; T. McEvilley, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, p. 145; Parmenides’ Ermahnungen an Sokrates, die Konsequenzen bezüglich einer Sache nicht nur entlang der These, sondern auch entlang der Gegenthese zu durchdenken, cf. Platon, Parmenides 135e–136d, können m.E. nur gezwungen, wie von T. McEvilley, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, p. 150, so gelesen werden, daß Parmenides „criticizes the one-sided dialectic of Zeno … for neglecting to reduce the contradictory. (135d–137c)“ Man beachte Zenon’s souveräne Reaktion darauf: seinen lächelnden Vorschlag, den Meister selbst zu bitten, dies durchzuführen, cf. Platon, Parmenides 136d; daß Sokrates den Vorwurf erhebt, Zenon habe nur im Sichtbaren Widersprüche und Widersinn aufgewiesen, scheint hingegen unbestreitbar, cf. o.c. 128e–130a.

[75] Seneca, Epistulae 88.44: „*Zenon Eleates omnia negotia de negotio deiecit: ait nihil esse. Circa eadem fere Pyrrhonei versantur et Megarici et Eretrici et Academici, qui novam induxerunt scientiam, nihil scire.*“ Zur Übersetzung des durch ein Wortspiel sehr schwierigen und meist falsch übersetzten Satzes trugen die Ausführungen von: A. Stückelberger, Senecas 88. Brief, p. 143, und Prof. Dr. M. Negele (mündlich) bei.

[76] So T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 124, 178, 182–183; K. V. Apte, Going? You Cannot Go!, p. 56; M. Mac

sozusagen nur das Wettrennen gegen die Zeit verloren, da der Löwenanteil seiner Aporien verlorengegangen ist.[77] Jedenfalls sprechen allein schon die bisherigen Versuche einer Komparation der eleatischen und mahāyānistischen Bewegungsparadoxien des zweiten Kapitels der ›Kārikā‹ dafür, daß es wenigstens einen gemeinsamen Explikationsraum zu geben scheint.[78] Gemeinsam ist das skeptische Element, die Aporetik, wurde doch Zenon schon von den Pyrrhoneern als Mitbegründer der antiken Skepsis genannt.[79]

Seit der Formulierung dieser tiefsinnigen Paradoxien gab es natürlich den Kampf gegen sie. Zum einen wurde der ganz einfach mit dem billigen Mittel geführt, sie als Sophismen zu desavouieren. Ohne jetzt nur eine skizzenhafte Übersicht

---

Dowell, A Comparative Study of the Teachings of Don Juan and Madhyamaka Buddhism, pp. 8, 11; N. K. Devaraja, The Responsibilities of Modern Indian Philosophers, p. 347; unangebracht scheint auch das Forschungsresultat, daß Zenon's Argumente auf falschen Prämissen beruhten, wie es von I. W. Mabbett, Nāgārjuna and Zeno on Motion, p. 405, vorgebracht wurde.

[77] Cf. W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, p. 51.

[78] Cf. zusätzlich zu den oben genannten Studien: M. Siderits; J. D. O'Brien, Zeno and Nāgārjuna on Motion; T. McEvilley, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, pp. 142–145; vehement für eine grammatische Interpretation der Bewegungsparadoxien Nāgārjuna's im Gegensatz zur mathematischen, der man die Zenonischen zu unterziehen habe, kämpft: K. Bhattacharya, La signification du Madhyamaka. Reconsidération des arguments de Nāgārjuna contre le mouvement; idem, Nāgārjuna's Arguments against Motion; idem, Nāgārjuna's Arguments against Motion: Their Grammatical Basis; idem, The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments. Some further Considerations. Dazu mehr und Genaues in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, pp. 181–196.

[79] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.72; cf. J. Wahl, Traité de métaphysique, p. 383.

darüber geben zu können, sie füllte wohl einen dickeren Band, sind wir um eine Antwort auf solches Ansinnen nicht verlegen: „Der eleatische Zeno, ein subtiler Dialektiker, ist schon vom Plato als ein mutwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden, daß er, um seine Kunst zu zeigen, einerlei Satz durch scheinbare Argumente zu erweisen und bald darauf durch andere eben so starke wieder umzustürzen suchte. … Es schien denen, die ihn hierüber beurteilten, er habe zwei einander widersprechende Sätze gänzlich ableugnen wollen, welches ungereimt ist. Allein ich finde nicht, daß ihm dieses mit Recht zur Last gelegt werden könne.“[80]

Zum anderen wurden ernsthafte Versuche unternommen, sie schlechtweg durch eine Lösung zu entschärfen; eine Darstellung dieser ‚Lösungen‘ füllte nunmehr nicht nur einen, sondern mehrere Bände, und allein schon der Tatbestand, daß einer älteren eine neue, einer neuen eine noch neuere und einer noch neueren die allerneueste Lösung folgt, wie der Schatten dem sonnenbeschienenen Körper, macht stutzig ob ihrer Stimmigkeit und Endgültigkeit, wenn sie auch die Aktualität der Paradoxien auf Dauer sichern.

„Die Bedeutungen, die wir in das Wort »Kleinod« hineinlegen – kleine Kostbarkeit, Feinheit, die keinen Schaden nimmt, leichteste Übermittlung, Klarheit bei gleichzeitiger Undurchdringlichkeit, immerwährende Blume – geben uns ein Recht, es hier zu verwenden. Ich wüßte nicht wie ich dem Paradox von Achilles besser gerecht werden sollte, das von den einschneidenden Widerlegungen, die es seit mehr als dreiundzwanzig Jahrhunderten in Abrede stellen, so unberührt

[80] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B530/A502; idem, Logik A31 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, 5.451; cf. V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, pp. 214–215.

geblieben ist, daß wir es getrost als unsterblich begrüßen dürfen."[81]

Sehr hoch dürfte die Euphorie gewesen sein unter denen, die die Lösung mit Hilfe der Infinitesimalrechnung gefunden zu haben glaubten. Aber schon im nächsten Schritt wurde sie gedämpft: das Problem war nur umformuliert, in mathematische Symbolik übersetzt, nicht aber gelöst worden. „Die Frage ist, zu wissen, wie … diese Serie von Divisionen, per Definition unausschöpflich, erschöpft werden kann, und es ist erforderlich, daß sie es ist, damit die Bewegung in Gang kommt."[82] Wenige verantwortungsvolle Forscher haben ihren Lösungsvorschlag wieder zurückgezogen,[83] die meisten aber nicht. B. Russell hat, wenn auch nur kokett, wenigstens eingestanden, daß eine seiner »Lösungen«, im Gegensatz zu denen seiner Konkurrenten, nicht zu „absoluten Widersprüchen"[84], sondern „nur zu Merkwürdigkeiten", von denen einige „zugegebenermaßen sehr merkwürdig sind"[85], führten. Man könnte sogar sagen, daß er diesbezüglich die Implosion der Realität in die Unendlichkeit (des Kleinen) durch ihre Explosion in dieselbe (des Großen) zu bannen suchte.[86]

---

[81] J. L. Borges, Gesammelte Werke, 5.1.107; wir dürfen hier auch A. Camus, Der Mythos von Sisyphos, p. 20, betreffs der logischen Absurditäten zitieren, welche sich der sich selbst betrachtenden Vernunft auftun: „Gerade die Einfachheit dieser Paradoxe macht sie unauflösbar."

[82] V. Brochard, Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, p. 9.

[83] So W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, p. 51[3].

[84] B. Russell, Mysticism and Logic, p. 90.

[85] B. Russell, Mysticism and Logic, p. 90.

[86] Cf. B. Russell, Mysticism and Logic, pp. 80–92 und die Kritik

Ansonsten hat er ebenso das Problem nur umgeschrieben bzw. umgangen, denn was könnte es denn anderes sein, wenn er sich brüstet: „When a body moves, all that can be said is that it is in one place at one time and in another at another.“[87] Das weiß aber schon (fast) jeder, da braucht er kein Philosoph zu sein. Ihnen allen, die das Paradoxienproblem gelöst zu haben glauben, oder wähnen, nahe davorzustehen, sei mit den Worten eines mathematischen Logikers, der Bedeutendes zur Entwicklung mehrwertiger logischer Systeme und zur Erforschung von Paradoxien beigetragen hat, noch einmal entgegengehalten:

„Zenons Paradoxie wird gewöhnlich mit dem Hinweis abgetan, daß unendlich viele Summanden endliche Summen ergeben können, z.B.:

$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\ldots=1$

Das ist natürlich reine Augenwischerei. Es geht hier nicht um eine mathematische Gleichung, sondern um die Frage, ob den mathematischen Summanden unendlich viele reale Zeitabschnitte entsprechen, die nacheinander effektiv durchlaufen werden, wobei in jedem Abschnitt unendlich viele Unterabschnitte

$\frac{1}{2n}+\frac{1}{4n}+\frac{1}{8n}+\ldots=\frac{1}{n}$

effektiv durchlaufen werden u.s.w. Kann ein vernünftiger Mensch glauben, daß die Relation “früher als” in jedem beliebig kleinen Zeitabschnitt unfundiert ist? Dann käme ein zeitlicher Ablauf nie in Gang! Vielleicht ist es vernünftiger, zu glauben, daß Raum und Zeit gequantelt sind, daß Sprünge von einer Position in die nächste durchs reine Nichts hindurchgehen. Dann gibt es streng genommen keine Bewegung: Innerhalb eines Zeitquants, bzw Raumzeitquants, bewegt

---

dazu bei J. L. Borges, Gesammelte Werke, 5.1.112–113.

[87] B. Russell, Mysticism and Logic, p. 84.

sich nichts und zwischen zwei benachbarten Quanten gibt es nichts. Mir scheint, jede Bewegung ist eine Zumutung an die Vernunft: Sobald wir uns ein vernünftiges, d.h. mathematisches Bild von ihr machen, setzen wir eine *ganz bestimmte* endliche oder unendliche Zahl *X* von scharf individuierten Bewegungszuständen voraus. Da stimmt etwas nicht! Jede Wahl von *X* ist eine mehr oder minder nützliche Fiktion. Und wenn jedes *X* fiktiv ist, so ist jede vernünftige Beschreibung einer Bewegung falsch! Zenon hat das erkannt und jede Bewegung geleugnet; er hat sich auf die Vernunft verlassen. Zur gleichen Zeit wurde Buddha (zwischen 6.–4. Jh.) nach der Struktur von Raum und Zeit gefragt; er hat geschwiegen. Wir wissen es auch nicht. Niemand hat die einfachste Bewegung verstanden."[88]

In einer geradezu visionären Überschau hat J. L. Borges darauf aufmerksam gemacht, daß das Buch der Philosophie, und er nennt mutiger- und richtigerweise auch chinesische Beispiele,[89] voll ist dessen, was er die „Sinnfiguren der Schildkröte"[90] nennt: Varianten Zenonischer Paradoxien.

---

[88] U. Blau, Die Paradoxie des Selbst, p. 192; Absätze und fehlender Punkt nach „bzw" sind so im Original vorfindlich.

[89] Cf. J. L. Borges, Gesammelte Werke, 5.1.125[Fn.]; 5.1.123[Fn.]; cf. H. Nakamura, A Comparative History of Ideas, p. 166: „An ancient Chinese philosopher Hui Shih (380–300 B.C.?) was fond of bringing to light just such paradoxes as Zeno's." Cf. R. A. Mall / H. Hülsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie, pp. 182–183; zu den Paradoxien der altchinesischen Disputierer (Biàn-zhě oder Míng-chiā) Huì Shī und Gōng-sūn Lóng werde ich irgendwann einmal ein Essay im Zusammenhang mit der Paradoxie der Prädikation bei den alten Griechen, Indern und bei F. H. Bradley vorlegen. Dieses Vorhaben wurde im Jahre 2021 verwirklicht, aber nicht nur als Essay, sondern als umfangreiches Buch mit dem Titel ›Vom Un-Wesen der Re–flexion‹.

[90] J. L. Borges, Gesammelte Werke, 5.1.122.

9 Gorgias und das eleatische Tetralemma, oder: Das Sein an sich ist an sich nichts

> *„Summa aller Suenden Unkraut kommet und entspringet aus dieser schadlichen Wurtzel des Etwas. so lang das im Acker des Hertzens noch ueber sich waechset, wird nichts als Unkraut wachsen, vor GOttes Augen. Dieses so schaedliche Unkraut nun kan nicht besser ausgewurtzelt, und als der rechte Schlangen-Saamen, welchen die hoellische Schlange so tieff in uns gesaet hat, nicht eher noch besser ausgerottet werden, als durch Befindung unsers wahren, wesentlichen Nichts. Diß Nicht ist die edele* Panacea, *das gueldene* Universal, *ja es ist der gewuenschte* Lapis Philosophorum, *…“*[1]

Kaum zwei Dekaden nachdem Parmenides sein Werk ›Peri Phuseōs‹ (›Über die Natur [der Dinge]‹/›Über das Erscheinende‹), das vermutlich wie das seines Anhängers Melissos zusätzlich ›Perì toũ óntōs‹ (›Über das Seiende‹) geheißen haben dürfte, vollendet hatte,[2] konterte Gorgias von Leontinoi (Sizilien) in den Jahren zwischen 444–441 v.Chr.[3] mit seiner in drei Hauptabschnitte gegliederten, die Geltungsbereiche von Ontologie, Gnoseologie und Sprachkritik betreffenden

---

[1] C. Hoburg, Theologia Mystica; oder Geheime Krafft = Theologia der Alten, p. 600; cf. M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 210[8].

[2] Cf. T. McEvilley, Penelope's Night Work, p. 169.

[3] Cf. T. Buchheim, Einleitung in: Gorgias, Reden, Fragmente und Testimonien, p. XVI.

Reduktionsdialektik ›Perì toũ mḕ óntos è Perì phúseōs‹[4] (›Über das Nichtseiende oder die Natur‹), der ersten überlieferten Total-Aporetik, in welcher keine These bzw. Gegenthese mehr vertreten wird.[5] Indem Gorgias die Konsequenzen des Eleatismus mit dessen ureigensten Mitteln vorführt,[6] scheint er dessen innersten Kern zu spalten, mit dem Resultat, daß das Sein an sich an sich nichts ist.

Nimmt man die Tendenz der eleatischen Dialektik ernst, dann muß die Bewertung des Gorgias'schen Unterfangens allerdings neu überdacht werden. Daß das Seiende nur Fiktion, Wahn, bloßer Name, wahr-scheinliche Gegensätze, unentschiedene Widersprüche, also »nichts« ist, meinte schon Parmenides, und Zenon suchte es rigoros und ohne Rücksicht auf Verluste, wohl, zu erweisen. Wogegen sollte da Gorgias denn noch anrennen? Tatsächlich konnte er diesbezüglich nur noch das mē-ontologische Tüpfelchen auf das »I« einer Lehre setzen, die ihre eigene Unterminierung in der Untergrabung alles Phänomenhaften längst schon betrieben hatte, wenn er auch in epistemologischer und sprachkritischer Hinsicht weit darüber hinausging. Sachlich trefflich, wenn auch historio-doxographisch unzutreffend, ist folglich die Feststellung eines indischen Denkers: „… Gorgias, the '*enfant terrible*' of the Eleatic School, developed the destructive side of the dialectic to its ultimate pitch."[7]

Was auf dem Subkontinent innerhalb der Vedānta-Spekulationen angelegt ist, wir finden es auch im Abendland: Sein und Nichts treten in eine mysteriöse Nähe zueinander:

---

[4] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.65.

[5] Cf. T. McEvilley, Penelope's Night Work, p. 169; idem, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, p. 146.

[6] Cf. V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, p. 15.

[7] C. Sharma, Dialectic in Buddhism and Vedānta, pp. 1–2.

kreative Durchdringung absoluter Gegensätze, wie sie in Meister Eckharts mystisch-mystologischer Spekulation, in Hegels Dialektik, Schellings Potenzen-Ontogonie oder Heideggers Vexierbild-Alethiologie der Verbergung und Entbergung, von Geschick und Entzug des chamäleonartigen Seins, je auf ihre Weise immer noch ineinanderschwingen. Im Daoismus ganz das Gleiche, wenn die Betonungen auch variieren.[8]

Dieser Spekulationspunkt ist einer der prekärsten überhaupt. Er befindet sich auf der Grenzlinie zwischen den Gegensätzen und der Gegensatzlosigkeit, als letzte Festung, sozusagen, der ersteren vor der Wüstengegend des Schweigens. Gerade im Westen hat man sich im Schaudern vor der Stille um so hartnäckiger in dieser Festung verschanzt und im Angstgeschrei des *horror vacui*, das sich als Siegesgesang und Schöpfungswort mißverstand, schließlich ihre abgrundnahe Lage ganz verdrängt; so Gorgias' eristisches Meisterstück, das zwar in seinen ontologischen Schlußfolgerungen, wie schon einer seiner antiken Überlieferer, (Pseud-)Aristoteles, kritisiert, nicht mit Eindeutigkeit stimmig sein mag,[9] dessen Argumente als »l o g i s c h e« Umwürfe aber allemal Wucht besitzen. Sein „es ist überhaupt nichts" ist durchweg zu verstehen als „es ist nichts an sich" bzw. „es ist nichts an sich bestimmbar oder erkennbar"; so haben es die Skeptiker auch weitergetragen, wenn sie damit gegen das Kriterion polemisierten.[10] Und genau in diesem Sinne soll es Pyrrhon

[8] Cf. Shien Gi-ming, Being and Nothingness in Greek and Ancient Chinese Philosophy, pp. 18, 21–24.

[9] Cf. (Pseud-)Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia $979^{a}34$–$979^{b}19$ ≙ ⟨ed.⟩ T. Buchheim, pp. 42/44, Fragment 3, Kap. 6 Abs. 1–8. Meine Präzisierung zur Ehrenrettung von Gorgias in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, p. 186.

[10] Cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.87; 7.65.

gesagt haben: *mēdèn eĩnai tẽj alējtheíaj*[11] (nichts ist wahrhaft); *ou gàr mãllon tóde è tóde eĩnai 'ékaston*[12] (ein einzelnes nämlich ist nicht eher/mehr dies als jenes).

Nun sollte es uns nicht mehr allzu schwer fallen, anhand seiner Tetralemmatik den Wahrheitssinn der Aporetik des großen »Sophisten« noch weiter zu verdeutlichen, oder vielleicht doch? „Weder (*oúte*) aber (*dè*) ist (*éstin*) das Seiende (*tò òn*) ($-\lambda_1$) … noch (*oúte*) das Nichtseiende (*tò mè ón*) ($-\lambda_2$) … noch (*oúte*) das Seiende und Nichtseiende (*tò òn kaì ⟨tò⟩ mè ón*) ($-\lambda_3$) … . Nicht (*ouk*) ist (*ésti*) demnach (*ára*) irgend etwas (*ti*) (»λ_4«)."[13] „… er sagt (*légei*), daß ('*óti*) nicht (*ouk*) ist (*éstin*) weder (*oúte*) Sein (*eĩnai*) ($-\lambda_1$) noch (*oúte*) Nichtsein (*mè eĩnai*) ($-\lambda_2$)."[14] … „Daher dürfte auf diese Weise, sagt er, nichts sein ('*ốste ouk àn 'oútōs, phēsín oudèn àn eíē*) (»λ_4«), wenn es nicht dasselbe ist, zu sein und nicht zu sein (*ei mè tautón estin eĩnai te kaì mè eĩnai*) (»$-\lambda_3$«). Wenn aber (*ei dè*) dasselbe (*tautó*) (»λ_3«), dürfte (*àn eíē*) auch auf diese Weise (*kaì 'oútōs*) überhaupt nichts (*ouk … oudén*) [sein] (»λ_4«)."[15]

Wir haben Auszüge aus der komplizierten Lemmatik des Gorgias nun aus beiden Überlieferungssträngen nebeneinandergestellt. Wenn uns auch die Ausführungen Sextus' wesentlich klarer und konziser erscheinen, so ist uns der (Pseud-)

---

[11] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.61.

[12] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.61.

[13] Gorgias, apud: Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.66 ≙ ⟨ed.⟩ T. Buchheim, p. 54, Fragment 3.

[14] Gorgias, apud: (Pseud-)Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia 979^a24 ≙ ⟨ed.⟩ T. Buchheim, p. 40, Fragment 3, Kap. 5 Abs. 3.

[15] Gorgias, apud: (Pseud-)Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia $979^a31–32$ ≙ ⟨ed.⟩ T. Buchheim, p. 42, Fragment 3, Kap. 5 Abs. 6; genau besehen findet sich in dieser Aussage schon die – hier allerdings ontologisch verbrämte – Einsicht des Aristoteles, daß, wenn Lemma drei gilt, dann auch Lemma vier; cf. unser Kapitel 11.

Aristotelische Text nicht gleichgültig, da er die Dialektik des antiken »Nihilisten« gegen den Einwand sichert, der spätere Skeptiker hätte sie sich nur nach seinem Schema zurechtgebogen oder gar entworfen. Eindeutig handelt es sich hierbei um eine Trilemmatik, welche durch ein quasi-viertes, ein »Tetartolemma« abgeschlossen wird; das wäre der Upaniṣad-Typus. Doch wollen wir nicht vorschnell urteilen. Zuzuziehen ist nämlich eine weitere Textpassage des Empiricus: „Denn wenn (*ei gàr*) weder (*mḗte*) das Seiende (*tò òn*) ist (*ésti*) ($-\lambda_1$), noch (*mḗte*) das Nichtseiende (*tò mḕ òn*) ($-\lambda_2$), noch (*mḗte*) beides (*amphótera*) ($-\lambda_3$), abseits von diesen andererseits (*parà dè taũta*) nichts (*oudèn*) gedacht wird (*noeĩtai*) (»$-\lambda_4$«),[16] ist nichts (*oudèn éstin*) ($-\Lambda$).“[17]

Zunächst fällt auf, daß die vierte Kante des Syntagmas eine enge Verwandtschaft zur entsprechenden bei Parmenides auszeichnet. Dort lesen wir: „… denn (*epeí*) nicht einmal eines/nichts/keines (*mēdèn*) ist unter (*méta*) keinem von beiden (*oudetérōi*)“[18]. Die Entscheidung für eine endgültige Interpretation dieses Quadranten haben wir dort offengelassen, und wir müssen es auch hier. Die Tendenz unserer Deutung wollen wir jedoch nicht verheimlichen: Abweisung des vierten Extrems und damit aller Extreme. Wir haben das ja durch die Versehung des Texts mit unseren Lambda-Symbolen schon kundgetan. Dafür spricht der Gesamttenor des Traktats, der bei aller Ähnlichkeit in der ontologischen Grundstruktur zum Parmenideischen nirgendwo auch nur den Schimmer

[16] Eine sprachanalytische Rekonstruktion aus: nicht denkbar ist »weder Seiendes noch Nichtseiendes«.

[17] Gorgias, apud: Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.76 ≙ ⟨ed.⟩ T. Buchheim, p. 58, Fragment 3.

[18] Parmenides, Fragment 9, ⟨ed.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.241.3.

einer geheimnisvollen, verborgenen Entität durchscheinen läßt. Dafür spricht rein formal die aus diesem dialektisch-eristischen Milieu erwachsene Tetralemmatik Platon's, die wir anschließend vorstellen werden. Dagegen allerdings spricht die explizite Fixierung des vierten Lemmas als Folge der hypothetischen Annahme, daß Seiendes und Nichtseiendes dasselbe (*tautòn*) seien betreffs des Seins: „und (*kaì*) dadurch (*dià toũto*) ist (*éstin*) keines derselben (*oudéteron autõn*)"[19], was aber auch als eine Ellipse gelesen werden könnte, ganz so wie dies in nicht wenigen Traditionen üblich ist. Gerne lasse ich mich in dieser Angelegenheit belehren. Zuletzt endet die reflektorische *tour de force* des Gorgias ja doch noch in einem mystischen oder agnostischen Nichts?

Wo wir jetzt Platon schon einmal erwähnt haben, soll zur Überleitung auf das nächste Kapitel, in dem wir gewiß noch eindeutigere Forschungsresultate vorlegen werden als in diesem, ein Hinweis darauf dienen, daß der von Hegel als „wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik"[20] gerühmte ›Parmenides-Dialog‹ Platon's – „Welches vollendetere und für sich stehende Dokument und System des echten Skeptizismus könnten wir finden als in der Platonischen Philosophie den *Parmenides*, welcher das ganze Gebiet jenes Wissens durch Verstandesbegriffe umfaßt und zerstört?"[21] – nicht nur, wie schon der Name oder die im Werk selbst auftretenden Gestalten verraten, und es weitgehend anerkannt ist, die Parmenideisch-Zenonische Meisterschaft im Widerlegen

---

[19] Gorgias, apud: Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.75 ≙ ⟨ed.⟩ T. Buchheim, p. 58, Fragment 3; D. J. F. I. Tafel, Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus, p. 71, übersetzt u.E. nicht richtig.

[20] G. W. F. Hegel, Werke, 3.66; cf. J. N. Findlay, Plato. The Written and Unwritten Doctrines, p. 229.

[21] G. W. F. Hegel, Werke, 2.228; cf. o.c., 2.229; 8.174.

weiterführt,[22] sondern unter dem stärksten Eindruck der zersetzenden Argumentation Gorgias' entstanden sein dürfte: „Das Modell der «Dialektik» des Parmenides findet sich in denen Zenon's, Melissos' und Gorgias'"[23]. „Man sieht, daß der Parmenides eine Imitation des Werks Gorgias' ist, wenigstens innerhalb der ersten Hypothese."[24] Gar nicht auszudenken wäre demnach die Höhe des Ranges, der dem frühen Meister der »logischen« Reduktion eigentlich und gegen das Urteil nahezu der gesamten Gelehrtenschaft in bezug auf die stifterische Leistung westlichen Philosophierens zuzuweisen wäre.

Unter Berücksichtigung dieser Sachverhalte müßten wir einiges von dem, was Gorgias' Eristik auszeichnet, bei Platon also wiederfinden. Ersterer, so resümiert ein bedeutender Kenner beider aporetischen Traditionen, der griechischen wie der indischen, „gelangt zu einer Position "zwischen" Sein und Nichtsein, indem er beide verwarf, zu einer Position, die die berühmte Mittelstellung der Mādhyamika-Schule vorwegnimmt."[25] Und Platon, so dürfen wir vorwegnehmen, zu seinem berühmten *metaxú* (mitten, zwischen).

---

[22] Cf. J. L. Borges, Gesammelte Werke, 5.1.125[1]: „Im *Parmenides*, dessen zenonischer Charakter außer Frage steht, …"

[23] J. Wahl, Étude sur le Parménide de Platon, p. 54; cf. N. Cusanus, De venatione sapientiae, Kap. 21 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.100, wo gesagt wird, daß Platon das Eine (*unum*) im ›Parmenides‹ mit Hilfe der durch Logik (*per logicam*) unternommenen Jagd (*venationem*) nach dem Einen, als nichts von allem *(nihil omnium*), alles von ihm negierend (*omnia de eo negans*) auf unaussprechliche Weise vor allem (*ante omnia ineffabiliter*) fand.

[24] J. Wahl, Étude sur le Parménide de Platon, p. 57; cf. o.c., pp. 59–60.

[25] T. McEvilley, Early Greak Philosophy and Mādhyamika, p. 146.

Abendländische Gelehrte im allgemeinen beurteilen Gorgias' Denkungsart dermaßen abwertend, ja herabwürdigend, daß man es schon als eine nette Geste ansehen muß, wenn seinen Argumenten wenigstens der Nutzen zugesprochen wird, „den unterentwickelten Zustand der Reflexion in dieser Periode zu illustrieren."[26]

[26] A. W. Benn, The Greek Philosophers, p. 426.

10 Die tetralemmatische Perfektion des ‚göttlichen' Platon

„Platon[em] … , cuius in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur;"[1]

10a *oúte-oúte*, *oudé*, *mḗte-mḗte*: Dialektik

„Ob (*Póteron*) denn (*oũn*) jedes einzelne (*'ékaston*) der Vielen (*tõn pollõn*) eher (*mãllon*) das (*toũto*) ist (*ésti*), denn (*è*) nicht ist (*ouk éstin*), was (*'ò*) irgendwer (*tis*) sagen könnte (*án .. phễj*), daß es [eigentlich/an sich] (*autò*) ist (*eĩnai*)? … auch (*gàr*) diese (*taũta*) verhalten sich zweideutig (*epamphoterízein*), und (*kaí*) es kann von keinem derselben (*oudèn autõn dunatòn*) bestimmt gedacht werden (*pagíõs noễsai*),

weder Sein	weder daß es ist	*oút' eĩnai*	$(-\lambda_1)$
noch Nichtsein,	noch daß es nicht ist,	*oúte mè eĩnai*	$(-\lambda_2)$
noch beides,	noch beides,	*oúte amphótera*	$(-\lambda_3)$
noch keines von beiden	noch keines von beiden."[2]	*oúte oudéteron*	$(-\lambda_4)$

[1] Cicero, Academica 1.46: „Platon … , in dessen Büchern nichts behauptet und vieles pro und contra erörtert, alles erforscht, nichts Bestimmtes festgesetzt wird;".

[2] Platon, Politeia 479b–c; grammatikalisch gleichmögliche Übersetzungsvarianten in Spalten eins und zwei.

Hätte man den ›Politeia‹-Abschnitt 478e–479c in Sanskrit vor sich liegen, man glaubte fast, ein Madhyamaka-Traktat zu lesen, einen Passus wenigstens aus den Literaturschätzen des Mahāyāna oder Vedānta. Die generelle Ähnlichkeit zwischen Platon's Stufenontologie und der Vedischen wurde bereits anfangs dieses Jahrhunderts konstatiert: „Es ist nicht notwendig, bei der Ähnlichkeit von Platon's Ontologie, mit ihrer Auflistung von Realität, Quasi-Realität und Irrealität, zur Ontologie der Hindu-Philosophie zu verweilen. Das wird allgemein zugestanden, so wie die Tatsache, daß seine Wiedergeburtstheorie östlichen Ursprungs war."[3]

Was den oben übersetzten Passus zur Beschreibung des Vielen, der Gegenstände des Meinens (*doxastón*)[4], betrifft, so wird die totale Unbestimmbarkeit (*oudèn … pagíōs noēsai*)[5] auf der Basis der Doppeltheit (*tà pollà diplásia*)[6], der Gegensätzlichkeit (*tanantía*)[7] und Zweideutigkeit, Doppelsinnigkeit

[3] E. J. Urwick, The Platonic Quest, p. 36; cf. o.c., p. 128; cf. V. Vitsaxis, Plato and the Upanisads, pp. 40–55; cf. A. Schweitzer, Das Christentum und die Weltreligionen, pp. 33–34: „Manches deutet darauf hin, daß im Altertum mehr Gedankenaustausch zwischen Indien und dem europäischen Osten stattfand, als man gemeinhin annimmt. So zum Beispiel muß Plato irgendwie indische Lehren gekannt haben. Anders ist nicht zu erklären, daß in seiner Philosophie – wie auch in griechischen auf den Sänger Orpheus zurückgeführten Geheimlehren – Welt- und Lebensverneinung im Zusammenhang mit einer mit der indischen identischen Lehre von Seelenwanderung auftritt." Eine Beschreibung der Vedānta-Stufung aus logischer Sicht bei: P. T. Raju, Thought and Reality, pp. 178–181; zur Gültigkeit aristotelischer Logik in der Vedānta-Argumentation cf. R. Puligandla / D. Matesz, Appearance and the Laws of Logic in Advaita Vedānta.

[4] Cf. Platon, Politeia 478e.

[5] Platon, Politeia 479c.

[6] Platon, Politeia 479b; cf. skr. *dvandva*.

[7] Platon, Politeia 479b.

(*epamphoterízousin*)[8] des Relativen[9] ausgesprochen und dem Erkenntnisbereich der *dóxa*,[10] der Meinung und Spekulation zugewiesen.

Wie die Ansichten, die *dṛṣṭi*-s (*prapañca; vikalpa; vicāra*) Anteil haben an Wissen und Nichtwissen in der Form von *avidyā*, Un-Wissen, d.h. Täuschung (*mṛṣā; moha; moṣa dharma*), Verbergung (*saṃvṛti*), dies ist leicht zu erschließen aus den Lehren der Mādhyamika's,[11] so die Dóxa: innerhalb

---

[8] Platon, Politeia 479b.

[9] Cf. Platon, Politeia 479a–c.

[10] Platon, Politeia 478a–d, 480a; cf. Platon, Philebos 59a–b; cf. Aristoteles, Protreptikos B104: „… wenn man das menschliche Leben bei Licht betrachtet (… *ei theōrḗseien 'up' augàs tòn anthrṓpeion bion.*). Man wird [dann] freilich finden, daß all das den Menschen groß vorkommende/scheinende Seiende ein Schattenriß/Blendwerk ist (*'eurḗsei gàr tà dokoũnt' eĩnai megála toĩs anthrṓpois pánt' ónta skiagraphían,*), weshalb auch mit Recht gesagt wird, der Mensch sei ein Nichts und nichts von den menschlichen Dingen sei beständig (*'óthen kaì légetai kalõs tò mēdèn eĩnai tòn ánthrōpon kaì tò mēdèn eĩnai bébaion tõn anthrōpínōn.*). Denn Kraft wie auch Größe und Schönheit sind lächerlich und nichts Wert (*ischús te gàr kaì mégethos kaì kállos gélōs estì kaì oudenòs áxia,*), die Pracht scheint [nur] eine solche zu sein, weil man nichts genau sieht († *kállos te † parà tò mēdèn 'orãn akribès dokeĩ eĩnai toioũton.*)." (Übersetzung unter Zuhilfenahme der Ausgabe ⟨ed./tr.⟩ I. Düring).

[11] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 13.1–2; cf. H. N. Randle, Indian Logic in the Early Schools, p. 63[2]: „*Avidyā* corresponds to 'opinion', δόξα: and its object, the *anirvacanīya*, corresponds to Plato's 'opinable', δοξαστόν. The object of *avidyā* is neither expressible as existent nor as non-existent: you cannot say that it *is* nor can you say that it *is not*: and so it is *anirvacanīya*. Similarly Plato says: οὐκ ἄρα ὄν οὐδὲ μὴ ὄν δοξάζει, — "one cannot conceive of them as either being or not being, as both being and not being, or as neither." [This is exactly the *Mādhyamika's catuṣkoṭi*]. The object of 'opinion' is τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, — between being and not being." Gemeint ist an dieser Stelle vornehmlich die Vedāntische *avidyā*, die „Verwandtschaft", so der Verfasser, zur buddhistischen kraft Verwandtschaft der gesamten Lehren haben müßte (cf. l.c.).

beider liegt sie (*Entòs d' amphoîn keîtai*)[12]. Genauer und in Wahrheit liegt sie jedoch dazwischen, in der Mitte zwischen diesen (*metaxú*)[13]. Die richtige Meinung ist denn doch wohl so etwas zwischen Einsicht und Unwissenheit (*ésti dè dḗpou toioũton 'ē orthè dóxa, metaxù phronḗseōs kaì amathías*)[14], etwas zwischen Weisheit und Unwissen (*ti metaxù sophías kaì amathías*)[15], weder Wissen(schaft) (*oúte epístasthaî*) noch Unwissenheit (*oúte amathía*) bzw. Unvernünftiges (*álogon*)[16], wie das Begreifen (*prajñapti*) im Bereich von Verbergung (*saṃvṛti*) und Praxis (*vyavahāra*) zwischen vollständiger Unwahrheit (*asatya*)[17] und der Wahrheit im Bereich von Verbergung, der Wahrheit über das Verborgene (*saṃvṛti-satya*), wie schließlich die perfekte Ansicht (*samyag-dṛṣṭi*), erstes Glied des achtfachen Pfades, d.h. doch wohl Śūnyavāda, auch in der Hinsicht, daß sie im Medium des auf das bedingte Entstehen bezogenen, auf ihm basierenden (*upādāya*) Begreifens (*prajñapti*) befangen ist, Mittelweg (*madhyamā-pratipat*; Madhyamaka) sich nennt.[18] Bleibt Dia-lektik nicht ebenso Weg '*odós*[19] und Über-gang, *mét-hodos* (Mittel-Weg), mithelfend

---

[12] Platon, Politeia 478c–d.

[13] Cf. Platon, Politeia 478d.

[14] Platon, Symposion 202a.

[15] Platon, Symposion 202a.

[16] Cf. Platon, Symposion 202a; cf. Proklos, De providentia, p. 51.3–18 (gr.) ≙ o.c., p. 51.1–22 (lat.), wo das Sokratische Nichtwissen, das wissende Nichtwissen das genannt wird, das die Mitte innehat (*mésēn échōn/mediam habens*).

[17] Cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 211.5, 364.7, 448.7.

[18] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.18.

[19] Cf. Platon, Politeia 532e.

und zugleich herumführend (*sunerithois kaì sumperiagōgoîs*)[20], nicht die *diá-noia*[21] Diskursivität und »Durch«[22]?

Freilich ist nicht abzustreiten, daß die Stufung, die wir hier zugrundelegen, auf beiden Seiten nicht ganz scharf konturiert ist, was mit den Streitigkeiten späterer Exegeten allein schon dokumentiert ist. Folglich kann unsere Parallelisierung nur Näherungscharakter besitzen. Was diese Annäherung aber doch leisten kann: das Gewicht in die forscherische Waagschale zu werfen, das die Grundbedeutung von *sat-ya* = Wahrheit = (wörtlich) Seins-heit auch bei Nāgārjuna hat, und das bei der im allgemeinen fehlenden klassisch-metaphysischen und transzendentalphilosophischen Schulung innerhalb der fast ausschließlich philologisch, doxographisch und historisch verfahrenden Spezialdisziplinen von Indologie und Buddhologie etc.[23] im Westen und dem unzureichenden und einseitigen Zugang, den wir zur tibetischen Lehrtradition haben, meist unerwogen bleibt.[24]

---

[20] Platon, Politeia 533d.

[21] Cf. Platon, Politeia 533d.

[22] Zum »Durch« cf. J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, Ms. p. 44.r.4.4; idem, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, pp. 102–104 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.152–158; idem, Gesamtausgabe, 2.7. 462.6–8; idem, Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik, p. 33 ≙ Ms. p. 12.v.

[23] Cf. A. K. Coomaraswamy, The Vedas, pp. VII–IX; idem, Rebirth and Omniscience in Pāli Buddhism, der mit schärfsten Worten auf diesen Mißstand aufmerksam macht.

[24] Den ontologischen Zug des Madhyamaka betont insbesondere J. May, Kant et le Mādhyamika, pp. 108 sqq.; idem, La philosophie bouddhique de la vacuité, pp. 133–134; äußerst lesenswert auch in bezug auf die Wahrheitsschichtung: idem, On Mādhyamika Philosophy, doch wollen wir darauf hinweisen, daß wir mit der dort diesbezüglich gegebenen Trennschärfe der Kategorien nicht voll einverstanden sind, so wie ganz allgemein nicht wenig an Kritik anzubringen hätten; cf.

Entsprechend verhält es sich, um zu unserem Forschungsgegenstand zurückzukehren, mit den diesen Vermögen korrespondierenden »Objekten« (*saṃvṛta*)[25]; sie bevölkern das Reich von Seiendem und Nichtseiendem (*astitva-nāstitva*)[26], tatsächlich aber finden sie sich in keinem, nicht dem des *esse per se*, nicht dem des *non-esse per se*,[27] sondern eben in der Mitte dazwischen, das heißt abgeschieden von ihnen;[28] sie sind das, „was an beiden teilhat (*tò amphotérōn metéchon*), am Sein (*toũ eĩnai*) und (*te kaì*) Nichtsein (*mè eĩnai*) (λ_3), und mit Recht (*kaì orthõs*) keines von beiden (*oudéteron*) rein (*eilikrinès*) genannt werden dürfte (*àn prosagoreuómenon*) (λ_4)“[29], sie

auch E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 232: „… it seems to me wrong to describe Nāgārjuna's position as *epistemological*, when it is clearly ontological.“ Trotzdem stimmen wir J. Hopkins' zweiunddreißig Punkten falscher Prāsaṅgika-Mādhyamika-Auslegung (cf. idem, Meditation on Emptiness, pp. 16–17), wie sie von gegenwärtigen Gelehrten in Nichtbeachtung der tibetischen Ge-luk-ba Tradition vorgebracht worden sein sollen, nicht zu, da der Autor u.E. zu forsch über die philosophische Tiefe einiger westlicher Kategorien hinweggeht, so z.B. „sceptic“, „Absolute“, „paradox“, und auf diese Weise Ansätze einer Verunglimpfung in Gegenrichtung demonstriert.

[25] Cf. G. M. Nagao, The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, pp. 52–53^{+1}.

[26] Nāgārjuna, Acintya-Stava 13; idem, Niraupamya-Stava 4, ad *samatā* (Gleichheit); idem, Śūnyatāsaptati 19–20; Candrakīrti, Prasannapadā, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 13.3; cf. G. M. Nagao, The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, pp. 12–13 (problematisch, trotzdem sehr erhellend).

[27] Cf. Nāgārjuna, Śūnyatāsaptati 19–20; idem, Acintya-Stava 13.

[28] Cf. Nāgārjuna, Acintya-Stava 22–23.

[29] Platon, Politeia 478e; cf. idem, Politeia 478d: *'áma ón te kaì mè ón* (zugleich seiend und nichtseined); cf. Śrīharṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩ pp. 62–63 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jha 1.19: *asatī-sattā* (nichtseiende Seiendheit); cf. Platon, Theaitetos 152d: „Ich werde reden, und durchaus keine schlechte Rede [halten], daß nämlich eines in

sind Umherirrende (*planētòn*)[30], sich Herumtreibende (*kulindeĩtai*)[31]. Die »Seienden« qua Gemeinte, einzelne und viele sind hinsichtlich ihres Seins oder Nichtseins demnach also »sowohl–als als auch«, eigentlich aber »weder–noch«, letztlich jedoch »jenseits der vier Topoi«, utopisch, atopisch gar.

„Denn auch diese benehmen sich zweideutig und es ist von keinem selbiger möglich, bestimmt zu denken: weder

---

der Tat an und für sich nichts ist (*Egỳ erỹ kaì mál' ou phaũlon lógon, 'ōs ára 'èn mèn autò kath' 'autò oudén estin,*), und du es richtigerweise nicht einmal irgend etwas noch auch irgendwie Beschaffenes nennen dürftest (*oud' án ti proseípois orthỹs oud' 'opoionoũn ti,*), sondern wenn du es als groß bezeichnest, wird es auch klein erscheinen , … , und auf diese Weise insgesamt alles (*all' eàn 'ōs méga prosagoreúēj, kaì smikròn phaneĩtai, … , súmpantá te 'oútōs,*), so daß kein Seiendes eines ist, weder irgend etwas noch irgendwie beschaffen (*'ōs mēdenòs óntos 'enòs mḗte tinòs mḗte 'opoiouoũn·*);" cf. o.c. 154c–155d; 156e–157c (Stellen von Platon problematisch gemeint).

[30] Platon, Politeia 479d.

[31] Platon, Politeia 479d; cf. Ploutarchos, De E apud Delphos (Moralia) 392A–C: „Indessen haben wir nämlich überhaupt nicht wirklich teil am Sein (*'Ēmĩn mèn gàr óntōs toũ eĩnai métestin oudén,*), sondern die gesamte sterbliche, in der Mitte zwischen Entstehen und Zugrundegehen gewordene Natur (*allà pãsa thnētè phúsis en mésōj genéseōs kaì phthorãs genoménē*) erweist sich als Erscheinung (*phásma paréchei*) und undeutlicher so wie unbeständiger Schein ihrer selbst (*kaì dókēsin amudràn kaì abébaion 'autẽs·*); … gleichzeitig manifestiert sie sich und entschwindet und ›kommt und geht‹ (*'áma sunístatai kaì apoleípei kaì ›próseisi kaì ápeisi‹.*)." Cf. J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.404 (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre.): „Wohl aber giebt es einen S c h e i n , und dieser ist die M i s c h u n g des Lebens und des Todes, des Seyns und des Nichtseyns." Cf. o.c., 5.405: „Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen;" cf. Schelling, Werke, 7.174: „ein bloßes Mittelwesen"; o.c., 7.172: „Mischung von Realität und Nichtrealität"; o.c., 13.149: „aus Nichtseyn und Seyn (aus Potenz und Actus) gemischt"; cf. idem, System der Weltalter, p. 169; idem, Grundlegung, p. 319; o.c., pp. 289–290 ≙ Werke, 10.245, wo dieser Gedanke Hippokrates zugeschrieben wird.

»sein« noch »nicht sein« noch »beides« noch »keines von beiden«."[32] Das hatten wir schon. „»Leer« oder »nicht leer«, »beides« und »keines von beiden« möge nicht ausgesagt werden: zum Zwecke des Begreifens aber wird es ausgesprochen."[33] *catuṣkoṭivinirmuktās tena dharmās tvayoditāḥ | vijñānasyāpy avijñeyā vācāṃ kim uta gocarāḥ* ‖[34]: „[Als] Von den vier Kanten abgeschieden/Abgeschiedene [befreit/Befreite] (*catuṣkoṭi-vinirmuktās*): damit (*tena*) wurden die Trägerpartikel der Realität (*dharmās*) von dir (*tvayā*) zum Vorschein gebracht (*uditāḥ*); [als] vom Erkennen (*vijñānasya*) unerkennbar/Unerkennbare (*avijñeyā*) sind sie noch (*apy-*) viel weniger (*kim uta*) im Bereich (*gocarāḥ*) von Worten (*vācāṃ*) [liegend/Liegende]."

Ohne Einschränkung halten wir es mit der Feststellung in Richtung Platon: „This is exactly the *Mādhyamika's catuṣkoṭī*"[35], nicht dagegen mit dem Einwand: „Tatsächlich existiert eine Ähnlichkeit mit diesem fundamentalen Unterschied: daß für Nāgārjuna jedes Urteil *doxa*, Meinung ist"[36], daß „für Nāgārjuna wie für Platon 'notwendig Nichtwissen herrscht über das, was nicht ist'. Aber für Nāgārjuna auch für das was ist, denn beide, Sein und Nichtsein *sind* nicht."[37]

Hat man die Platonische ‚Aufstiegs'-Dialektik nämlich verstanden, dann sieht man, daß das Seiende (das, was ist)

---

[32] Platon, Politeia 479c.

[33] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 22.11; unsere Werkstattübersetzung haben wir bereits im Kapitel 4c vorgelegt.

[34] Nāgārjuna, Acintya-Stava 23.

[35] H. N. Randle, Indian Logic in the Early Schools, p. 63[2].

[36] V. Fatone, The Philosophy of Nāgārjuna, p. 147.

[37] V. Fatone, The Philosophy of Nāgārjuna, p. 147.

und das Wissen, in dem es erscheint (*epistḗmē, alḗtheia*[38]; *nóēsis, noûs*[39]), ebenso nicht das letzte sind. Das Resultat des (reinen) Ideengebrauchs, der ja bezogen ist auf die Ideen selbst, auf die Voraussetzungen, die der Logos selbst macht mittels des dialektischen Vermögens,[40] das Ziel der „dialektischen Wissenschaft“[41] also, ist doch die »Idee des Guten« (*tèn toũ agatoũ idéan*)[42], welches Gute selbst Grund (*aitía*)[43] von Wissen(schaft) (*epistḗmēs*), Gnosis (*gnṓseṓs*) und Unverborgenheit (*alētheías*) ist, das man erst dann richtig einschätzt, wenn man es anders und noch schöner als diese einschätzt

[38] Platon, Politeia 508d–509a.

[39] Platon, Politeia 509c–511e.

[40] Cf. Platon, Politeia 511b, 510b; demgegenüber erscheint die Kantsche transzendentale Dialektik fast als eine zu spät verfertigte Nachschrift, cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B359/A302.

[41] Cf. Platon, Politeia 511c.

[42] Platon, Politeia 508e.

[43] Zu Grund (*archê*) und Ursache (*aitía*) vergleiche man auch Platon, Timaios 27d–29d; die Vierstufung der Gattungen von Wirklichkeit im ›Philebos‹ 30a–31b, wo der Nous selbst und die Sophia dem obersten, dem *tétarton* (Vierten), der *aitía*, zugeteilt sind, geht damit nicht ganz parallel, es sei denn man postulierte die Weisheit im ›Philebos‹ als eine Art ontologisierte „königliche“, „ursächliche“ Übervernunft, was der Kontext fast zuließe, cf. Platon, Philebos 30d; die Stelle ›Philebos‹ 31a weist [zudem] den Nous einschränkend als der *aitía* verwandt (*suggenès*) aus, als fast oder beinahe (*schedòn*) aus dieser Gattung stammend; eine gewagte Spekulation wäre es, die Sophia (Platon, Philebos 30c) angesichts dessen, daß das Gute an der genannten Stelle des ›Staates‹ doch nur als „Idee des Guten“ angesprochen wird, den Zustand außerhalb der vier Bereiche zu nennen; wir meinen, daß dies im Sinne der Interpretation von H. M. Baumgartner, Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken, pp. 98–101, wäre, der zwar mit Hilfe der vier Prinzipien der Pythagoreer argumentiert, von unserem theoretischen Hintergrund außereuropäischer Philosophien aber höchstwahrscheinlich keine weitere Kenntnis haben dürfte.

(*állo kaì kállion éti toútōn ‘ēgoúmenos autò orthõs ‘ēgẽsei*), und noch höher als jene (*éti meizónōs timētéon*),[44] da es dem Erkennbaren (*gignōskoménois*) nicht nur (*mè mónon*) das Erkanntwerden (*tò gignṓskesthai*), d.h. Wahrheit, sondern auch (*allà kaì*) Sein (*tò eĩnai*) und Wesen (*te kaì tèn ousían*)[45] zuteil werden lasse;[46] es selbst, das Gute, nicht Wesenhaftes seiend (*ouk ousías óntos*), ragt vielmehr noch (*all’ éti … ‘uperéchontos*) an Würde und Potenz (*presbeíaj kaì dunámei*) über das Wesenhafte/Seiende hinaus (*epékeina tẽs ousías*)[47]. Wie wir noch sehen werden, ist es a-logisch, anepistemisch, gestaltlos und – das muß zum vorläufigen Abschluß gesagt werden – nun immer noch bloß Idee.[48]

---

[44] Ausführung des Arguments: Platon, Politeia 508e–509a.

[45] Platon, Politeia 509b.

[46] Cf. Platon, Politeia 508e; ein harter Schlag gegen die landläufige Vorstellung, die platonischen Ideen seien zeitlos-ewig und bedingungslos seiend, nicht minder hart als die Aporie der Ideenlehre, von Platon im ›Parmenides‹ 132a–b, 132d–133a, vorgetragen (cf. Platon, Timaios 31a; idem, Politeia 597c; auch idem, Euthydemos 283c–d, 293b–c, kann von diesem Blickwinkel aus betrachtet werden), welche später, wohl bei den Megarikern (cf. R. Muller, Les Mégariques, pp. 181–182), unter dem Namen »Der dritte Mensch« (*trítos ánthrōpos*, cf. Aristoteles, De sophisticis elenchis $178^{b}37$–$179^{a}11$; idem, Metaphysica $A.9.990^{b}17$; $Z.13.1039^{a}2$–3) berühmt werden sollte; damit dürfte auch die These vom sogenannten »Platonismus« Platon’s als undifferenzierte Unterstellung entlarvt sein. Eine Erörterung des »Dritten Menschen« im Kontext der Struktur der Elenktik gebe ich in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Reflexion, pp. 75–112.

[47] Ausführung des Gedankengangs: Platon, Politeia 509b; cf. auf indischer Seite noch: Tejobindu-Upaniṣad 1, ⟨ed.⟩ S. Madhavananda, Minor Upanishads, p. 28: *viśva-atītaṃ hṛdi sthitam* (jenseits von allem, im Herzen wohnend/wesend); Text nach ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 262: *viśvātmahṛdi saṃsthitam* (… der Allgeist, im Herzen weilend).

[48] Man achte bitte auf das Schillern des Sinnes der Erkenntnis des

„Man braucht sich nur Platons Grundgedanken zu vergegenwärtigen, um mit den Differenzen auch die fundamentalen Gemeinsamkeiten zwischen der griechischen und der buddhistischen Lehre zu entdecken. Das ursprüngliche Wesen des Geistes bei Chinul entspricht dem höchsten Guten bei Platon »jenseits der Seinsheit, die es an Alter und Macht überragt« (Der Staat, VI, 509b) und »jenseits von Wahrheit und Wissen« (Der Staat, VI, 508[e]); …“[49]

Damit soll nicht behauptet werden, daß Platon und Nāgārjuna die gleiche Lehre vertreten hätten. Gemäß unseren methodischen Vorgaben zeigen wir nur eine Basaloperation der Reflexion, ihren Topos, ihr Telos und die Perspektivik, den Durch-Blick auf das, was auch immer, wenn es überhaupt ein Was und nicht, wie bei Platon gezeigt, eher jenseits des Seienden, des Was- und Wesenhaften, „von wesenne weselôs“[50], *ouk ousías óntos*,[51] ein „unwesenlich wesen“[52], „wesen âne wesen“[53] sein dürfte, auf »das«, »was« also übrig bleibt

Guten selbst und der Idee des Guten (Platon, Politeia 534b–c), deren Verwirklichung anscheinend nur existentiell vollzogen werden kann, cf. dazu H. M. Baumgartner, Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken, pp. 98–101; Schelling, Werke, 11.559[1]–560; K. Albert, Einführung in die philosophische Mystik, pp. 151–154; Kapitel 7d unserer Studie.

[49] H. Girndt, Die Lehre vom „plötzlichen Erwachen“ bei Platon und im buddhistischen Denken, p. 74; „Chinul, der in den Jahren 1158 bis 1210 in Korea lebte und der dort“, so H. Girndt, „eine mit Sokrates und Platon in unserer Kultur vergleichbare Bedeutung erlangt hat“ (o.c., pp. 64–65), ist der Begründer der koreanischen Son-Tradition (chin. Ch'an/jap. Zen), cf. o.c., p. 65[+15].

[50] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 497.35.

[51] Platon, Politeia 509b.

[52] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 283.38.

[53] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 84.36–37; idem, Die deutschen

nach Anwendung der *dialégesthai dúnamis*[54] und am Ende der *dialektikè méthodos*[55], da nun ja alles Unterstellte, alles Hypo-Thetische aufgehoben wird (*tàs 'upothéseis anairoũsa*)[56], um zum „Un-unterstellten", zum Nicht-Hypothetischen (*méchri toũ anupothétou*)[57], wo es alsdann ein Ende/eine Vollendung hat mit den Kenntnissen und Lehren (*échein ếdē télos tà tỗn mathēmátōn*)[58], und so bis zum Prinzip selbst (*ep' autèn tèn archèn*)[59] von allem (*toũ pantòs archèn*)[60], bei dem eine Pause, ein Ausruhen vom Weg (*'odoũ anápaula*)[61] stattfinden kann, durchzumarschieren (*poreúetai*)[62], damit dieses womöglich ergriffen (*'apsámenos*)[63] werde. „Wer nämlich Übersicht hat, ist dialektisch, wer nicht, der nicht (*'o mèn gàr sunoptikòs dialektikós, 'o dè mề oú*)."[64]

Werke, 3.133.6–7: „… *ez ist diu blôze isticheit, diu dâ beroubet ist alles wesens und aller isticheit.*"

[54] Cf. Platon, Politeia 511b: dialektisches Vermögen.

[55] Platon, Politeia 533c: dialektische »Methode«.

[56] Platon, Politeia 533c; cf. Plotinos, Enneaden 4.5.8.37–39 § 63; zur Aufhebung des Hypothetischen cf. ebenso R. G. Collingwood, An Essay on Philosophical Method, pp. 155–161; leider bleibt in dieser guten Darlegung der Zielpunkt der platonischen Prozedur in seiner Radikalität, nein, Überschwenglichkeit, unbelichtet.

[57] Platon, Politeia 511b.

[58] Platon, Politeia 534e.

[59] Platon, Politeia 533c.

[60] Platon, Politeia 511b.

[61] Platon, Politeia 532e.

[62] Platon, Politeia 533c.

[63] Platon, Politeia 511b.

[64] Platon, Politeia 537c.

Wir meinen, die Forschungsresultate, die den dialektischen Weg als Weg zur mystischen Schauung beschreiben,[65] mit denselben Argumenten bestreiten zu können, mit denen z.B. die Inanspruchnahme der intellektuellen Anschauung Schellings als mystisches Geschehen zurückgewiesen werden muß[66] oder Fichtes 'schematische Vernichtung des Wissens'[67], und bei der vorliegenden Philosophie für eine reine Schematik der Reflexion plädieren zu müssen.

Keineswegs schließt dieser Befund aus, daß Platon so etwas wie eine tatsächliche Erfahrung des Über-sinnlichen und Trans-ontischen gekannt oder anerkannt hat. Die Genialität Platon's liegt eben darin, daß seine Abhandlungen bei einem etwas oberflächlichen Lesen auf die eine wie auf die andere Weise verstanden werden können.[68] Vielleicht aber war das »Mystische« gerade das Höchste und Wichtigste (*tà mégista*)[69], das in keiner Weise aussprechbar ist (*'rētòn gàr oudamõs estin*) wie andere Lehrgegenstände (*'ōs álla mathḗmata*)[70], sondern aus häufigem Umgang mit der Sache selbst und dem Zusammensein plötzlich, wie ein Feuer, von einem übergesprungenen Funken entfacht, entsteht,[71] und über

---

[65] Cf. E. J. Urwick, The Platonic Quest, pp. 139–140.

[66] Cf. Kapitel 14aγ.

[67] Cf. Kapitel 5a.

[68] Dazu habe ich ausführlich Stellung genommen in H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 133–172.

[69] Platon, Siebter Brief 341b.

[70] Platon, Siebter Brief 341c.

[71] Platon, Siebter Brief 341c–d; bei diesem Nebensatz lehnen wir uns an Schleiermachers freiere doch sehr schön verdeutlichende Übersetzung an; anders beim vorhergehenden, wo wir das *su(n)*- als Präfix von *ousía* und *zẽn* nicht nur auf Mitstreiter und Weggenossen („gemeinsamer Bemühung"), sondern auch auf Gegenstände, den Gegenstand

welches, wie Platon selbst konstatiert, sofern der ›Siebte Brief‹ authentisch sein sollte, es von ihm keine Abhandlung (*súggramma*)[72] gebe. Vielleicht und wahrscheinlich war dieses Höchste und Wichtigste die Weisheit selbst, die sich dadurch anzeigt, daß derjenige, der sie erlangt hat, wie der Gott nicht (mehr) philosophiert, daß er nicht mehr danach strebt, weise zu werden (*oud' epithumeĩ sophòs génesthai*), da er es ist (*ésti gár*).[73]

Auf eine erlebnishaft-eindringliche Art schildert Platon exakt mit den Begriffen, die wir nach der Beschreibung seiner dialektischen Methode und Wissenschaft erwarten dürfen, auch das wundersam Schöne, Edle, Gute, Vortreffliche, Taugliche, Glückliche (*thaumastòn … kalón*)[74], das sich dem Anblick der Seele darbietet, wenn man dem Telos, dem Ziel, der Vollendung der Erotik[75] entgegengeht[76], das wahrhaft erstliche/vor allem ewig Seiende (*prõton mèn aeì ón*)[77] „und (*kaí*) weder Entstehende (*oúte gignómenon*) noch Vergehende

---

der Lebensführung (*tò prãgma*) beziehen würden, wie dies für Mysterienkreise selbstverständlich gilt, und als einen solchen kann man die Akademie bis hin zu ihrer skeptisch-stoischen Zeit des Cicero vermuten, cf. Cicero, Academica, Fragmenta editionis posterioris librorum incertorum 21; dazu bestärkend: E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 218–219; einschränkend: J. J. O'Meara ⟨tr.⟩, St. Augustine, Against the Academics (Contra Academicos), Intro., pp. 17–18*[73].

[72] Platon, Siebter Brief 341c.

[73] Platon, Symposion 204a; cf. idem, Lysis 218a–b.

[74] Platon, Symposion 210e; zur Bedeutung von Gutheit und Schönheit cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.220–228.

[75] Man beachte die stratifikatorische Entsprechung: *Érōs – daimónion – metaxú* (zwischeninnen): Platon, Symposion 202d–e; 204a–b; o.c. 203e: *en mésōj* (in der Mitte).

[76] Cf. Platon, Symposion 210e.

[77] Platon, Symposion 210e–211a.

(*oúte apollúmenon*), weder Wachsende (*oúte auxanómenon*) noch Schwindende (*oúte phthĩnon*), ferner (*épeita*) nicht einerseits auf diese Weise Schöne (*ou tẽj mèn kalón*) andererseits auf diese Weise Häßliche/Schändliche/Schmähliche/Untaugliche (*tẽj d' aischrón*), auch nicht bald [Schöne] bald nicht (*oudè totè mén, totè dè oú*), noch einerseits außerdem das Schöne (*oudè pròs mèn tò kalón*), andererseits außerdem [noch] das Häßliche (*pròs dè tò aischrón*), nicht auch hier Schönes (*oud' éntha mèn kalón*), dort aber Häßliches (*éntha dè aischrón*), als ob es einerseits manchen Schönes wäre (*'ōs tisì mèn òn kalón*), andererseits manchen Häßliches (*tisì dè aischrón*). Noch hinwiederum (*oud' aũ*) wird ihm (*outõj*) das Schöne (*tò kalón*) gleich irgendeiner Gestalt (*'oĩon prósōpón ti*) erscheinen (*phantasthḗsetai*), nicht als Hände (*oudè cheĩres*), nicht als sonst etwas (*oudè állo oudèn*), woran der Leib Anteil hat (*'õn sõma metéchei*), nicht als irgendein Logos (*oudé tis lógos*), nicht als irgendeine Erkenntnis/Wissenschaft (*oudé tis* epistḗmē), nicht irgendwo an irgendeinem anderen seiend (*oudé pou òn en 'etérōj tini*), wie in einem Lebewesen oder auf der Erde oder am Himmel oder beim/im sonstigen (*'oĩon en zṓōj è en gẽj è en ouranõj, è én tōj állōj*), sondern als an und für sich (*all' … kath' 'autò*), in sich selbst (*meth' 'autoũ*) ewig (*aeì*) einfach/einfältig/einförmig (*monoeidès*) es selbst/dasselbe Seiendes (*autò … ón*), alles andere Schöne aber (*tà dè álla pánta kalà*) an jenem (ekeínou) Anteil habend (*metéchonta*) auf irgendeine solche Art und Weise (*trópon tinà toioũton 'oĩon*) …"[78] Dieses Schöne ist „… nicht verunreinigt/angefüllt (*mè anápleōn*) mit … einer Menge menschlichen/sterblichen Unfugs/Geschwätzes/Krams (*pollẽs phluarías thnētẽs*) …"[79]

---

[78] Platon, Symposion 210e–211b.

[79] Platon, Symposion 211e; wir haben uns aus Gründen der Deutlichkeit betreffs unserer Perspektivik überwiegend für eine nominale

Parallel dazu wäre zu nennen das nach Sokrates wahrheitsgemäß so zu nennende (*alēthès eipeĩn*)[80] „farblose (*achrṓmatós*) wie auch vollkommen gestaltlose (*te kaì aschēmátistos*) und unberührbare (*kaì anaphès*) wahrhaft seiende Wesen (*ousía óntōs oũsa*)“[81], das den überhimmlischen Ort (*‘uperouránion tópon*)[82] einnimmt (*échei*), den irgendein Dichter (*poiētḗs*) hier weder (*oúte tis*) je besungen hat (*‘úmnēsé*) noch (*oúte*)

Übersetzung der Partizipialkonstruktionen entschieden, dies ist u.E. durch die vorkommenden Artikel bei den Gegensatzpaaren zusätzlich gerechtfertigt; cf. Porphyrios, Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften 23.7–12 § 130; drei Nachdichtungen dieses ›Gelage‹-Passus werden von A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.189–228, zusammengestellt und interpretiert: die von Dionysios Areopagita, die von Ulrich Engelberti von Strassburg und die von Thomas Aquinas; cf. Platon, Phaidros 245d, wo dem Prinzip Entstehen und Vergehen, typische Gegensatzpaare, stellvertretend für alles bedingt Seiende, abgesprochen werden: die *archḗ* (Grund/Prinzip) ist *agénēton* (unentstanden) und *adiáphthoron* (unvergänglich); was wohl H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 1.250, bewogen haben könnte, dies und ähnliches bei den Griechen der Klassikerzeit nicht als „Negationsrausch“ oder dessen ‘nüchterne Vorwegnahme’ zu diskreditieren (cf. Kapitel 3d), Unkenntnis, Vorurteile, nichts? Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.165[25]: „… it does not seem to be necessary to derive the »negative theology« of Plotinus from Indian sources, … it would be far simpler to think of Plotinus as dependent on such Platonic sources as *Phaedrus* 247C … and *Epistle* VII, 341D, …“; cf. H. L. Mansel, The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries, pp. 146–147: „The language in which the ideal good is described in the Republic, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πτρσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, with the further development of the same doctrine by Philo, in which God is represented as without qualities and not to be expressed in speech, contains in substance the very same thing which Basilides has expressed with some little rhetorical exaggeration, but without any substantial change. In the next century the same theory reappears in the Neoplatonism of Plotinus, who speaks of the supreme unity as above existence, and again, two centuries later, in the expiring Neoplatonism of Proclus, who speaks of God as above substance and life and intelligence; and it has reappeared with all the advantages of modern philosophical genius

jemals nach Würden (*kat' axían*) besingen wird (*'ūmnḗsei*).[83] Zweifellos liegt dieses Ergebnis nahe der ersten Hypothese des ›Parmenides-Dialogs‹, welche da lautet, daß das Eine (*tò 'én*) an und für sich ohne Teil und Ganzes ist. Dieserart stellt es sich nur noch unter der Verneinung aller Eigenschaften und Gegensätze dar, am Ende als Wesenlos (*Oudamõs ára tò 'èn ousías metéchei*) und nichtseiend (*oudamõs .. ésti tò 'én*),[84] „ungenannt also (*oud' onomázetai ára*), ungesagt (*oudè légetai*), nicht gemeint (*oudè doxázetai*), unerkannt (*oudè gignṓsketai*), nicht … wahrgenommen (*oudè … aisthánetai*)"[85].

„Schließlich wird der Geist begreifen können, daß nichts, daß keines der Mittel, die er angewandt hat, das höchste Wirkliche erreichen kann. Man wird dann ein mystisches Denken haben, eine negative Ontologie wie die, von der Platon ein Beispiel gibt, wenn er vom Guten oberhalb des Seins spricht, und die wir auch bei den christlichen Mystikern finden können in dem, was sie die negative Theologie nennen."[86] Schon – wenn es nur ein »mystisches Denken« gäbe!

---

and learning in the resuscitated Neoplatonism of Germany, in Schelling, who speaks of the Absolute as neither ideal nor real, neither thought nor being, and in Hegel, who identifies pure existence with pure nothing." (der Autor gibt zu den genannten Philosophen jeweils Belegstellen an).

[80] Platon, Phaidros 247c.

[81] Platon, Phaidros 247c.

[82] Platon, Phaidros 247c.

[83] Cf. Platon, Phaidros 247c; ad '*uperouránios* cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.162[13].

[84] Platon, Parmenides 141e; konsequenterweise gilt dies auch in der neunten Hypothese, cf. Platon, Parmenides 165e–166b.

[85] Platon, Parmenides 142a.

Ähnliche Verfahren haben wir also angewandt gesehen in beiden apophatischen Textpassagen, jedoch ganz unähnliche Wirklichkeitsaspekte wurden damit beleuchtet: einmal der der einzelnen, Vielen und Bedingten, der Meinungsgegenstände, andermal der des Ansich, des höchsten Guts und allein Erstrebenswerten. Ersterer ist frei von Bestimmtheit, letzterer von Bestimmung, Rede, Vernunft(schluß) und Erkennen. Wir glaubten fast, Platon's Lehre zusammengefaßt zu finden, setzten wir die griechischen Termini in folgende Aussage über Nāgārjuna's Lehre ein: „Everything is Shūnya: appearances are *Svabhāva-shūnya* or devoid of ultimate reality and Reality is *Prapañca-shūnya* or devoid of plurality. Thus Shūnya is used in a double sense."[87]

Nimmt man zu diesen beiden Bestimmungslosigkeiten noch das nihilistisch-absurde (nichtseiende) Nichtseiende, nicht irgendeines, am richtigsten Nichts zu nennende (*mè ón ge ouch 'én ti, allà mēdèn orthótat' àn prosagoreúoito*)[88], dem die „Agnoia", das Nichtwissen zugewiesen ist,[89] das auf keine Weise Seiende (*tò mēdamõs òn …*)[90], allem Anschein nach „Undenkbare (*adianóētón*) und Unsagbare (*te kaì árrēton*) und Stumme/Unnennbare/Stille (*kaì áphthegkton*) und Unerkennbare/A-logische/Unerklärliche (*kaì álogon*)"[91] – das dann

[86] J. Wahl, Traité de métaphysique, p. 706.

[87] C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 86; cf. H. N. Chatterjee, Introduction to: Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna 1.XXVII.

[88] Platon, Politeia 478b–c.

[89] Cf. Platon, Politeia 478c; idem, Theaitetos 188e–189b.

[90] Platon, Sophistes 237b.

[91] Platon, Sophistes 238c; cf. o.c. 238e–239a und allgemein: o.c. 237b–239c.

ja doch wieder so gedacht und benannt ist[92] –, so wie ‘die weder »Erde« (*mḗte gễn*) noch »Luft« (*mḗte aéra*), noch »Feuer« (*mḗte pũr*) noch »Wasser« (*mḗte ‘údōr*), noch nach dem, insofern es aus diesen (*mḗte ‘ósa ek toútōn*), noch nach dem, aus welchen diese entstanden (*mḗte ex ‘ỗn taũta gégonen*) zu benennende (*légōmen* [wir sagen]), unsichtbare (*anóraton*), amorphe (*ámorphon*), allaufnehmende (*pandechés*) Gestalt (*eĩdós*), die Materie/Mutter (*mḗtēr*) und Empfangende (‘*upodochḗ*)’[93], „die aber (*dè*) irgendwie (*pēj*) höchst aporetisch (*aporṓtatá*) am Denkbaren (*toũ noētoũ*) teilnimmt (*metalambánon*) und (*kaì*) selbst (*autò*) schwerst zu fassen ist (*dusalōtótaton*)“[94], nimmt man diese zwei nun noch dazu, dann ergäben sich nach unserem *eikòs lógos*[95], unserer wahrscheinlichen Rede nicht nur vier »Nichtse«[96], Grenzen des Logos, die mit den vier Strukturmomenten der Wirklichkeit einigermaßen korrespondierten, den vier Gattungen (*génos*)[97], Arten und Zuständen (*eĩdos*)[98], womöglich auch mit den Aporien der ersten, fünften, siebten und neunten Hypothese, die Damaskios aus dem Platonischen ›Parmenides‹ destillierte,[99] sondern

---

[92] Cf. Platon, Sophistes 238d–239c.

[93] Cf. Platon, Timaios 51a; zu erwähnen ist die sprachliche Nuance des *mḗte-mḗte*, das bekanntlich eher im Sinne von bedingter etc. denn kategorischer Verneinung verwandt wird.

[94] Platon, Timaios 51a–b.

[95] Cf. Platon, Timaios 48d: *tḕn tỗn eikótōn lógōn dúnamin.*

[96] Nicht identisch mit denen, die A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, pp. 70^{16}–71, angibt, welche in ganz anderer Hinsicht gemeint sind und mit der indischen Kollektion von vier Arten des Nichtseins koinzidierten.

[97] Platon, Philebos 23d, 26e, 27a.

[98] Platon, Philebos 23c.

auch der gesamte Kanon des angeblich orientalisch[100] und gnostisch[101] beeinflußten[102] Akosmismus-Gesangs der Neuplatonik,[103] der somit nur eine Koloratur des bereits von den Eleaten und »Sophisten« (und den Pythagoreern?) angestimmten, von Platon weitergesungenen, und bis auf den heutigen Tag im Okzident noch nicht ganz verklungenen Urliedes[104] der *philosophia perennis* repräsentierte.[105]

---

[99] Cf. J. Combès, Damascius lecteur du Parménide, p. 59.

[100] Cf. M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, pp. 172–173, 176.

[101] Cf. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 1.251; allgemeine Kritik haben wir an den Studien zu üben, die ihre diesbezüglichen Urteile pauschal auf den Gottesbegriff beziehen (cf. E. Norden, Agnostos Theos, pp. 83–87), ohne die Frage zu stellen, ob dieser in den jeweiligen Systemen denn der höchste ist, welchen Stellenwert er überhaupt einnimmt, um so die gesamte Lehre zu charakterisieren und erst recht zu vergleichen.

[102] In diesem Punkt neigen wir eher zu den Ausführungen von E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'.

[103] Zum multiplen Nichts im Neoplatonismus cf. Proklos, Parmenides usque ad finem primae hypothesis, ⟨edd.⟩ R. Klibansky / C. Labowsky, p. 44.13–27; Porphyrios (bei Victorinus), ⟨ed.⟩ P. Hadot, I §§ 3–6; P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1.169–170, wo eine weitere Originalquelle zitiert wird: Ammonios, De interpret., 11, p. 213, 1, Busse.

[104] Ad 'lautlose himmlische Musik' cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.206–208[+Fnn.]

[105] Contra M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, pp. 156–157, wo behauptet wird: „Erst durch Philo strömte die Negation in die Geschichte der abendländischen Metaphysik hinein." (o.c., p. 156) „Die Entdeckung der Negation als Methode, die bei Philo beginnt …" (o.c., p. 157); Plato als Stifter wird zwar genannt, die These wird aber verworfen; die ersten fünf Kapitel des Buches hier sind ein einziger Gegenbeweis gegen solch haltlose, doch weit verbreitete Behauptungen.

10b Bemerkung zum ›Parmenides-Dialog‹

Wäre das oben übersetzte Tetralemma, das erste perfekte, das in einer authentischen Schrift bisher nachweisbar ist, nicht überliefert, so könnte man dennoch aus Platon's Argumentationsgängen, die sich um diesen Passus (›Politeia‹ 478b–e) gruppieren, mit nur geringer Rekonstruktionskunst ein solches zusammenstellen. Leichter hätte man es, wendete man sich an den ›Parmenides-Dialog‹[106], der geradezu eine *gumnasía*[107] (Übung) in Sachen Pro-Positionen darstellt.

„In Nāgārjunas Denken läßt sich eine formale Analogie einerseits zur Dialektik im zweiten Teil von Platos ›Parmenides‹, andererseits zu moderner Logistik (Wittgenstein) finden."[108] Noch spezifischer: „It will be noticed that the characteristic quadrilemmic formulation [der *avyākṛta-vastūni*] is similar to the one used by Plato in his Parmenides for similar problems."[109] Ein amerikanischer Gelehrter an der vordersten Front komparatistischer Philosophie sieht im Schlußabschnitt dieses 'dialektischen Kunstwerks' gar eine *catuṣkoṭi* selbst: „*Parmenides*, 166B9 ff. (We note that this statement contains the *catuṣkoṭikā*.)"[110] Wir wollen diesen Textabschnitt verbatim übersetzen, um so die interessante These zu prüfen:

---

[106] Cf. T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 23.

[107] Cf. Platon, Parmenides 136a; 135c–d.

[108] K. Jaspers, Die großen Philosophen 1.944.

[109] T. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1.477; cf. A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, pp. 68–69.

[110] D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, p. 103[44].

„Dies muß also gesagt werden (*Eirḗsthō toínun toũtó*), und auch daß (*te kaì 'óti*), wie wir meinen (*'ōs éoiken*), sei es, daß Eins ist (*'èn eít' éstin*) (λ_1) oder nicht ist (*eíte mḕ éstin*) (λ_2), [es] selbst und auch anderes/das andere (*autó te kaì tãlla*), sowohl bezüglich seiner selbst (*kaì pròs 'autà*) als auch in bezug aufeinander (*kaì pròs állēla*) alles auf alle Weise ist (*pánta pántōs estí*) (λ_3) wie auch nicht ist (*te kaì ouk ésti*) (λ_4) und scheint (*kaì phaínetaí*) wie nicht scheint (*te kaì ou phaínetai*). – Wahrst (*Alēthéstata*)."[111]

Im wohl aufwendigsten modernen Gelehrtenwerk über die Hopótheseis des ›Parmenides‹ finden wir folgende englische Übersetzung: „Let this be the conclusion, and also that, as I think, whether one is or is not, it and the others, both in relation to themselves and to one another, both are and are not in every way, and seem and do not seem to be. Most true!"[112] Nun D. A. Dilworth's eigene Übertragung: „To this we may add the conclusion. It seems that, whether there is or is not a one, both that one and the others alike are and are not, and appear and do not appear to be, all manner of things in all manner of ways, with respect to themselves and to one another. Most true."[113]

---

[111] Platon, Parmenides 166c2–5.

[112] R. S. Brumbaugh, Plato on the One, p. 186.

[113] D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, p. 96; zur Verdeutlichung des Sinnes cf. Platon, Sämtliche Werke, ⟨tr.⟩ R. Rufener (Artemis-Jubiläumsausgabe), 6.189: „So sei das also gesagt, und dazu noch folgendes: mag Eins nun sein (λ_1) oder nicht sein (λ_2), so muß dieses und auch das Andere, wie es scheint, und zwar ein jedes für sich wie auch im gegenseitigen Verhältnis, ‹alles auf alle Weise› sein (λ_3) als nicht sein (λ_4) und sowohl zu sein scheinen als auch nicht scheinen. Ja, das ist völlig wahr." Mit unserer Textänderung ‹…› des Originals für: ‹durchaus sowohl›.

Die Grundkoordinierung dieses zunächst geheimnisvoll und verwirrend klingenden Satzes ist tatsächlich eindeutig »kreuzförmig«[114], und es muß gesagt werden, daß wir die Idee einer Gruppierung der acht Haupt-Hypothesen des ›Parmenides‹ in einem Polylemma mit der *catuṣkoṭi* als Paradigma,[115] das für „more comprehensive than Nāgārjuna's four-cornered one"[116] und als Landkarte der „transcendental possibilities of discourse or [of] the two-voiced, dilemically agonistic form"[117] ausgegeben wird, für einen wertvollen Denkanstoß halten, von dem man sich nur wünschen kann, daß solch außergewöhnlichen Einfällen genügend Platz in der zukünftigen Philosophieforschung eingeräumt wird, auch wenn wir einschränkend hinzusetzen wollen, daß der Leistungssinn der unterschiedlichen »Systeme« deutlicher herausgestellt, vom *focus* (*imaginarius*) aus jeweils die Perspektive entwickelt, dann erst eine Projektion aufeinander vorgenommen werden sollte.

---

[114] Zur Entstehung der Ziffer 4 aus der Kreuzform X cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.227; frei assoziierend darf ich hier auch noch erwähnen, erstens, daß Platon die Teilung und Anordnung der *psuchḗ* in *chi*-Form *X* beschrieb (cf. Platon, Timaios 36b–c), und zweitens, daß „Procl. in Tim. III p. 216 sagt, die Aegypter hätten den Erdkreis unter dieser Form ⊗ abgebildet, das innere × habe die vier Weltgegenden bezeichnet, der Kreis ○ die das Weltall umschlingende Schlange Kneph." (E. Röth, Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, 1, Anh., p. 61[104]).

[115] Cf. D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, pp. 92–92, 97.

[116] D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, p. 97.

[117] D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, p. 97.

Betreffs Dilworth's Einschätzung heißt dies, daß er mitzubedenken hätte, daß sich die Kategorie der Möglichkeit auf die der Un-Möglichkeit und der Wirklichkeit rückbeziehen muß, um Sinn zu ergeben. Dies entspricht dem Vorwurf der Defizienz der siebengliedrigen Lemmatik (*saptabhaṅgī*) des Jinistischen *syād-vāda* (Philosophie der Möglichkeit).[118] Abgesehen davon haben die Megariker durch ihr Meister-Argument (*kurieúōn lógos*) die Verlegenheit deutlich aufgewiesen, in die das Argumentieren auf der Basis der *dúnamis*, wie es von Aristoteles expliziert wurde,[119] geraten kann, wenn es durch die Mühle eines absoluten Gültigkeitsanspruchs gedreht wird. „I would submit that any serious student of the texts of Nāgārjuna, the Ch'an Masters, Nishida Kitarō, Derrida, et al. must take cognizance of Plato's mapping, at the »hypothetical« level of discourse, of the possibilities and consequences of agonistic articulation."[120]

Nach Umwandlung der Pflicht (must) in eine Aufforderung wollen wir dem Antrag (submit) stattgeben; dann allerdings dürfen wir, nachdem der Autor selbst die Affinität der logischen Form F. H. Bradley's zu der Platon's feststellt: „An analogous mapping of this form can be found in F. H. Bradley's *Appearance and Reality*"[121], ihr bei allen Abweichungen der beiden Systeme „in other presuppositional respects"[122] noch die hinzufügen, ein Studium des Oxford-Denkers als

[118] Cf. R. Puligandla, Fundamentals of Indian Philosophy, p. 45.

[119] Cf. Aristoteles, Metaphysica, Buch Θ.

[120] D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, p. 96.

[121] D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, p. 103^{45}.

[122] D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, p. 103^{45}.

begleitende Einübung in die Reflexionskunst der Aporetiker und Hypothetiker aller Himmelsrichtungen und Epochen zu absolvieren.

Nicht einmal als Aufforderung zu formulieren wagen wir es, sich mit der Auslegung des ›Parmenides‹ auseinanderzusetzen, welche der letzte Scholarch der Akademie, Damaskios (5./6. Jh.), eineinhalb Jahrtausende verkannt, ver- und mißachtet,[123] in seinem Werk ›Über die Ersten Prinzipien‹[124] niedergelegt hat. Trotz der an Kenntnis und Durchblick kaum zu übertreffenden systematisierenden Interpretation Joseph Combès'[125] wird es vermutlich noch Jahrhunderte dauern bis dieses und die anderen Werke des Diadochen[126] auch nur annähernd erschlossen sind. Der französische Gelehrte J. Combès hält das genannte Werk Damaskios' in seiner dreifachen Radikalität von Struktur, Genese und Kritik für denk-würdig:

---

[123] Cf. das bedeutende Werk: W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, p. 298: „Wo aber die Nachfolger des Proklos, ein Isidoros oder Damaskios das System des Meisters weiterzuspinnen unternehmen, da verfallen sie unfruchtbaren Phantastereien, deren Eindruck um so trauriger ist, je bombastischer und anspruchsvoller sie vorgetragen werden." Zum Glück gibt es seit längerer Zeit ein forscherisch beachtliches Gegengewicht zu dieser „traurigen" Anmaßung: É. Bréhier, L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme Grec; idem, The History of Philosophy 2.211–214; Hegels Taxierung ist erfreulich positiv: „Damaskios. Von dem letzten sind auch noch sehr interessante Schriften da." (G. W. F. Hegel, Werke, 19.486).

[124] Damaskios, De principiis (3 vols., gr./frz.), ⟨ed.⟩ W. G. Westerink, ⟨tr.⟩ J. Combès, Paris 1986 – 1991.

[125] Cf. J. Combès, Damascius et les hypothèses négatives du Parménide; idem, Damascius lecteur du Parménide; idem, L'un humain selon Damascius; idem, Négativité et procession des principes chez Damascius (genannte Artikel nun in idem, Études néoplatoniciennes).

[126] Cf. J. Combès, Introduction: Damascius, De principiis 1.XXXIII–LXXII.

„Die Einheit dieser dreifachen Radikalität könnte heute zu denken geben."[127] Und was die Kategorie des Schweigens dieses spätantiken Philosophen angeht, fragt er an, ob darin nicht etwa „für uns das Geheimnis eines neuen philosophischen Geistes geborgen sei?"[128]

Es wäre eine Herausforderung höchsten Ausmaßes, die Strukturlogik des Tetralemmas und Damaskios' Spekulation über die Hypothesen des ›Parmenides‹ zusammenzuführen. Wer einen Einblick in die ›Ersten Prinzipien‹ hat, wird uns jedoch verstehen, wenn wir es mit dieser Bemerkung bewenden lassen. Wieviel mehr ist die Kürze dieses Kapitels auf die nicht zu bewältigende Tiefe und Weite des Platonischen Werkes zurückzuführen!

Wir wollen unsere Schlaglichter auf das Opus Platon's allerdings nicht mit einem Katalog von Forschungsvorschlägen schließen, vielmehr kehren wir in einer großen Gedankenschleife zu unserem Ausgangspunkt zurück, der tetradischen Unbestimmbarkeit der einzelnen Vielen. Während sie an der besagten ›Politeia‹-Stelle doch irgendwie unter der Bedingung des Seins des Guten formuliert wurde, schließlich solle das Erkennbare Sein und Wesen ja vom selbst überseienden Guten haben, werden die Vielen qua „andere" (*tālla*) im ›Parmenides‹ auch unter der Bedingung des Nichtseins des Einen, welches Eine man aspektuell wenigstens, hinsichtlich des „Einfachen" z.B., als dem Guten gleichwertig ansehen dürfte,[129] charakterisiert. Das Überraschende nun ist, daß

[127] J. Combès, Damascius et les hypothèses négatives du Parménide, p. 219.

[128] J. Combès, Damascius et les hypothèses négatives du Parménide, p. 219.

[129] Cf. dazu H. M Baumgartner, Von der Möglichkeit das Agathon als Prinzip zu denken, p. 99; K. Albert, Einführung in die philosophische Mystik, pp. 105–106, 153–154; H. Krämer, Platons Unbeschriebene

auch hierbei ausschließlich Negationen zur Anwendung kommen,[130] also eine weitgehende Übereinstimmung mit dem ersten Resultat festzustellen ist, obwohl die Konstellation gegensätzlich ist. Noch verblüffender dürfte uns jedoch die Gegenrede dazu erscheinen, die aus den gleichen Prämissen das polar Entgegengesetzte schließt: die All-Bestimmbarkeit des Vielen. Oder vielleicht doch nicht?

Erinnern wir uns an die Dialektik von Sein und Nichts zwischen Parmenides und Gorgias und innerhalb der Lehre Śaṅkara's und des früheren Vedānta, erinnern wir uns an den Fall, daß das Eine „nichtseiend" wird unter der Voraussetzung seines Absolutseins;[131] sollte nun bei den Vielen nicht auch ein entsprechender Umschlag stattfinden können, wo die Annahmen ins Maximale gesteigert sind? Platon läßt Parmenides selbst resümieren: [Die Massen scheinen] „Also (*Oukoũn*) sowohl sie selbst (*kaì toùs autoùs*) als auch verschieden voneinander (*kaì 'etérous állḗlōn*), sowohl sich berührend (*kaì 'aptoménous*) als auch entfernt von sich (*kaì chōrìs 'eautõ̃n*), sowohl veranlaßt zu allen Bewegungen (*kaì kinouménous pásas kinḗseis*) als auch überall ruhend (*kaì 'estõ̃tas pántēj*), sowohl werdend (*kaì gignoménous*) (λ_1) als auch vergehend (*kaì apolluménous*) (λ_2), sowohl keines von beiden (*kaí mēdétera*) (λ_4) als auch irgendwie alles derartige (*kaì pánta pou tà toiaũta*) (λ_3), … wenn bei nicht seiendem Einen das Viele sein soll (*ei 'enòs mḕ óntos pollà éstin*)."[132] Aus dem Bestimmungslosen läßt sich nun einmal alles stringent ableiten. „Hier

Lehre, pp. 256–263.

[130] Cf. Platon, Parmenides 165e–166b.

[131] Cf. Platon, Parmenides 142a.

[132] Platon, Parmenides 165d–e.

(*iha*), o Śāriputra, ist Form (*rūpaṃ*) Leere (*śūnyatā*) und die Leere selbst (*śūnyatā-eva*) Form (*rūpaṃ*) …“[133].

[133] Hṛdaya-Sūtra 3, ⟨ed./tr.⟩ E. Conze, Buddhist Wisdom Books, p. 103.

11 Das Tetralemma der Megariker bei Aristoteles

„Wie schon Zenon der Eleate hatten die Megariker über den positiven Teil ihrer Lehre nicht viel zu sagen. Wie jener, verwendeten sie ihren Scharfsinn hauptsächlich darauf, in der gewöhnlichen Weltauffassung, also in der Annahme einer Vielheit beweglicher und veränderlicher realer Substanzen Widersprüche nachzuweisen, wobei sie sich teils der alten zenonischen, teils neuer, ähnlicher Fangschlüsse bedienten. Deshalb werden sie als die Eristiker und Dialektiker kat' exochḗn *bezeichnet."*[1]

„Über nichts (*oudenós*) gibt es (*estí*), was diesen betrifft (*pròs toũton*), eine Untersuchung (*'ē sképsis*). Er sagt nämlich nichts (*oudèn gàr légei*). Denn er sagt (*légei*) weder so (*oúte gàr 'oútōs*) ($-\lambda_1$) noch nicht so (*oút' ouch 'oútōs*) ($-\lambda_2$), sondern sowohl so als auch nicht so (*all' 'oútōs te kaì ouch 'oútōs*) (λ_3); und wiederum sogar (*kaì pálin ge*) verneint er beides mitsamt (*taũta apóphēsin ámphō*), daß weder so und nicht nicht so (*'óti oúth' 'oútōs oút' ouch 'oútōs*) (λ_4); denn sonst (*ei gàr mḗ*) möchte ja schon irgend etwas definiert/bestimmt sein (*ḗdē án ti eíē 'ōrisménon*)."[2]

Dazu bemerkt ein französischer Indologe: „*Metaphysics*, Γ, 4, 1008a 30–34 informs us that Aristotle was familiar with the tetralemma, and saw it as a despicable way to dodge a debate."[3] Und exakt erkennt der Autor, daß sich Aristoteles

---

1 H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums, p. 127.

2 Aristoteles, Metaphysica Γ.4.1008ª30–34.

3 G. Bugault, Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās, p. 17.

vornehmlich auf den ersten beiden Lemma-Pfaden bewegt und seinen Gegnern „the possible escapes of a third or fourth solution“[4] abschneiden will. Aristoteles' Ausrichtung auf die beiden ersten Setzungsorte könnte man aus seiner Methode, vom Resultat, dem Gesetzten auszugehen (Orientierung zum Seienden hin), nicht in erster Linie über den Weg, die Methode des Setzens in ihren Bedingungen zu reflektieren (Bewußtseins-Orientierung), einigermaßen erklären, obwohl er ganz klar erkennt, daß die Forderungen ‚seiner' Denkgesetze immer schon zu spät kommen, z.B. wenn er die absolute Identität der als wahr gemeinten These in Frage stellt[5] oder erklärt, daß es keinen schlechthin gültigen Beweis für sie gibt.[6]

Sobald er aufs Ganze geht, stellen sich die vermeintlichen logischen Absurditäten auch bei ihm ganz von selbst ein. Dann geht es nicht mehr nur, um ein Beispiel aus seiner »Metaphysik« zu geben, um Bewegung (λ_1) und Ruhe (λ_2). Das Seiende selbst ist es ja, dem diese Zustände zukommen, beide, und nimmt man es als Gesamtheit, dann kommen sie ihm, was leicht zu erschließen ist, auch in derselben Hinsicht zu und nicht zu (λ_3).[7] Von dem ersten, selbst unbewegten Bewegenden (*tò prõton kinoũn akínēton autó*)[8], und seiner eventuellen Verortung auf dem vierten Platz des vierfachen

---

[4] G. Bugault, Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās, p. 17.

[5] Cf. Aristoteles, Metaphysica Γ.8.1012^{b}18–22.

[6] Cf. Aristoteles, Metaphysica K.5.1062^{a}30–31; Γ.4.1006^{a}8–9; Γ.5.1011^{a}7–13; Γ.8.1012^{b}18–22; K.6.1063^{b}8–11; idem, Analytica posteriora 100^{b}12–14.

[7] Cf. Plotinos, Enneaden 6.2.7.34–45 §§ 58–59 (und unser Kapitel 13a).

[8] Aristoteles, Metaphysica Γ.8.1012^{b}31.

Schemas, wollen wir gar nicht erst reden.[9] „We need not add that Aristoteles abhors the tetralemma just as much as he is familiar with it; he sticks to dilemmas. We shall see that Nāgārjuna, in most cases, also passes beyond the tetralemma, but the point here is completely different. Far from returning to the dilemma, Nāgārjuna finds even the fourth proposition inadequate; … we can presume that, in his eyes, the fourth proposition was the least false.“[10] Die Megarische »Lösung« der Lemmatik wäre nach Aristoteles die Annahme eines dritten Setzungsbereichs höherer Ordnung: sowohl »sowohl–als auch« (λ_3) als auch »weder–noch« (λ_4),[11] ein Hypertritolemma

[9] Cf. Aristoteles, Metaphysica Γ.8.1012^{b}22–31.

[10] G. Bugault, Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās, pp. 13–14.

[11] Es ist einigermaßen verwunderlich, daß einer der verdienstvollsten Forscher auf dem Gebiet westlich-östlicher De-konstruktion die hier besprochene Stelle im Buch Γ.4 der Metaphysik nicht nennt, um seine Hypothese zu stützen, daß die „Megarian logicians did indeed feature the simultaneous yes and no (as in the conundra of Eubulides)“ (T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 24), sondern auf Plato zurückgreift, um sie zu rechtfertigen: „The ‘both A and not-A and neither A nor not-A’ formulae of Plato’s *Parmenides* seem also to be allusions to this aspect of Megarian (= Neo-Eleatic) thought.“ (l.c.) In seinem später erschienenen Buch T. McEvilley, The Shape of Ancient Thought, p. 496 (Absätze von mir durch // ersetzt), findet sich folgende Feststellung, die ich hier nachtrage: „Aristotle (Met. 1008a30 ff) complains about some unnamed thinker – perhaps Pyrrhon – that “he says not yes and not no, but both yes and no; and then he denies these, saying neither yes nor no.” // There is, in short, considerable precedence in the Greek tradition for the fourfold negation, which Pyrrhon could have put together from materials ready at hand in the Greek schools. Above all, the form in which Pyrrhon cast the four alternatives is strictly Democritean, based on Democritus’s “No more this than that”: We should … [say] of each thing that it no more is than is not, than both is and is not, than neither is nor is not. (Timon *ap.* Aristocles) // Pyrrhon seems to have combined Democritus’s description of each thing as “no more A than not-A” with a Megaric formula of the

$[(\lambda_3)+(\lambda_4)=(\lambda_3')]$, wenn man so will, bei gleichzeitiger Bestreitung der ersten beiden Alternativen.

Zeitlich fast zweieinhalb Jahrtausende, in der Sache aber kaum davon entfernt die Definition ultimativer Wirklichkeit bei dem Absolutheits-Denker Francis H. Bradley.[12] Aristoteles wußte selbstverständlich, daß der, der wie der Megariker spricht, in Wirklichkeit nichts sagt (*oudèn gàr légei*)[13], d.h. nichts Bestimmtes, no-thing, sagt, somit keine Untersuchung[14] bezüglich diesem möglich ist.[15] Freilich, würde der Megariker entgegnen, das meine ich ja, wenn mir zugeschrieben wird, daß ich die Ideen aufhebe (*anḗjrei .. tà eidē*)[16]. Und liehen wir ihm die Worte Bradley's, der, wie noch gezeigt werden wird, die gleiche tetralemmatische Konfiguration vertritt, was seine höchste Wahrheit angeht, dann lautete die Rechtfertigung lakonisch: Ich deute damit „thought's … happy suicide"[17] an. Was sollte der auch sagen, dem alle „*ideas*", die das Urteil (*judgment*) ausmachen, eigentlich und

---

type used by Plato in the *Parmenides* ("both A and not-A and neither A nor not-A"). Thus both the Socratic and Democritean traditions may have contributed to the Pyrrhonist form of the fourfold formula." Ein Großteil der Essays des Autors wurde übrigens 1996 in der International Encyclopaedia of Buddhism 18.55–124, ⟨ed.⟩ N. K. Singh, unverändert, z.T. aber ohne Fuß- oder Endnoten wiederabgedruckt.

[12] Cf. F. H. Bradley, Collected Essays, pp. 649–650; cf. idem, Appearance and Reality, p. 258; ich werde im Kapitel 17 darauf eingehen.

[13] Aristoteles, Metaphysica Γ.4.1008ª31.

[14] Von H. Bonitz in der gr./dt. Ausgabe (Philosophische Bibliothek, Meiner Verlag) unerklärlicherweise (und fälschlicherweise) mit „Streit" übersetzt, wo das Originalwort *sképsis* lautet.

[15] Cf. Aristoteles, Metaphysica Γ.4.1008ª30–31.

[16] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.119.

[17] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 152; cf. o.c., pp. 147–148, 150, 319.

verglichen mit den Sinnendingen, nichts sind?[18] Was der, der alle Schwierigkeiten, wie Seneca meint, aus der Aufgabe beseitigt, indem er sagt, nichts sei.[19] Dasselbe wie der Stagirit sagt Bradley: Wenn du das Kriterion nicht beachtest, nach dem eine Philosophie verfährt, oder sie nicht unter Beachtung dessen widerlegst – gemeint ist der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, der den Gebrauch der *ideas* in der Aussage regelt – „then for us you have said nothing."[20] Sic!

Aristoteles zeigt in einer sehr schwierigen Textpassage der »Metaphysik«, daß die Annahme eines Weder–Noch, oder, wie er an dieser Stelle sagt: Um nichts eher Wahrheitens

---

[18] Cf. F. H. Bradley, The Principles of Logic, pp. 2, 7–8, 45–47, 67, 187, 507, 584–586; idem, Appearance and Reality, pp. 143–144; idem, Essays on Truth and Reality, p. 14[1] ≙ idem, Aphorisms # 98; für Stilpon cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.119.

[19] Cf. Seneca, Epistulae 88.44 (wörtliches Zitat mit Übersetzung in unserem Kapitel 8b); cf. Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.17.1 (756b–c): „Sie glauben nämlich einerseits, die Wahrnehmungen und Vorstellungen ver-/wegwerfen, andererseits allein der Denkkraft selbst vertrauen zu müssen (*oíontai gàr deĩn tàs mèn aisthḗseis kaì tàs phantasías katabállein, autõj dè mónon tẽj lógõj pisteúein·*); etwas derartiges lehrten ja zuerst Xenophanes und Parmenides und Zenon und Melissos, später die Anhänger Stilpon's und der Megariker. Weshalb diese ja dafürhielten, daß das Sein eins und das andere nicht ist, auch daß weder irgend etwas überhaupt entsteht noch vergeht noch sich bewegt (*toiaũta gár tina próteron mèn Xenophánēs kaì Parmenídēs kaì Zḗnōn kaì Mélissos élegon, 'ústeron d' 'oi perì Stílpōna kaì toùs megarikoús· 'óthen ēxíoun 'oũtoí ge tò òn 'èn eĩnai kaì tò 'éteron mḕ eĩnai, mēdè gennãsthai ti mēdè phtheíresthai mēdè kineĩsthai tò parápan.*)."

[20] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 234: „If you cannot show that on our own principle [ideality] our conclusion is wrong, then for us you have said nothing." Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B348 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 3.307; idem, Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen A3 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 2.783.

(*oudèn mãllon … alētheúetai*)[21] von Bejahung (*katáphasis*) und Verneinung (*apóphasis*) – wegen der Notwendigkeit, bei der Annahme der Lehre Heraklits auch dessen Gegenteil zulassen zu müssen, logische Konsequenz des Herakliteischen Sowohl–als-auch (*eĩnaí te kaì mè eĩnai*)[22] – den Dialog vollständig aufhöbe (*pantelõs anairoúntōn tò dialégesthai*).[23] „Wenn es nämlich wahr ist (*ei gàr alēthés estin*), daß gilt: Mensch und nicht Mensch (*'óti ánthrōpos kaì ouk ánthrōpos*) (λ_3), dann wird offenbar sein (*dẽlon … éstai*), daß ebenso gilt: weder Mensch noch nicht Mensch (*'óti kaì oút' ánthrōpos oút' ouk ánthrōpos*) (λ_4). Denn von diesen zweien gibt es zwei Verneinungen (*toĩn gàr duoĩn dúo apopháseis*). Wenn aber jene eine [einzige] aus beiden (*ei dè mía ex amphoĩn ekeínē*) [ist], so

---

[21] Aristoteles, Metaphysica K.5.1062^{b}2–3, 6–7.

[22] Aristoteles, Metaphysica K.5.1062^{b}2; cf. o.c. K.5.1062^{a}31–35.

[23] Aristoteles, Metaphysica K.5.1062^{b}10–11; den metaphysischen Hintersinn der Doppelformel von »sowohl–als auch« zusammen mit »weder–noch« könnte man nach dem großen indischen Denker A. K. Coomaraswamy mit Hilfe des Gleichnisses vom Lichtstrahl erläutern, das bei ihm für die Begriffe „*bhedābheda*" (Distinktion ohne Differenz) und Meister Eckharts „fused but not confused" steht (cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.105[37]; o.c., 2.22; idem, Time and Eternity, p. 120); cf. idem, Selected Papers, 2.198: „It must be premised that the Supreme Identity (*tad ekam*) is not merely in itself »without duality« (*advaita*), but when considered from another and external point of view is an identity of many different things. By this we do not mean only that a first unitary principle transcends the reciprocally related pairs of opposites (*dvandvau*) that can be distinguished on any level of reference as contraries or known as contradictories; but rather that the Supreme Identity, undetermined even by a first assumption of unity, subsumes in its infinity the whole of what can be implied or represented by the notions of the infinite and the finite, of which the former includes the latter, without reciprocity. On the other hand, the finite cannot be excluded or isolated from or denied to the infinite, since an independent finite would be in itself a limitation of the infinite by hypothesis."

dürfte diese auch als eine [einzige] entgegengesetzt sein (*kaì ‘aútē mía àn eíē antikeiménē*).“[24]

Was das epistemologisch heißt, läßt sich mit Hilfe von Francis Herbert Bradley’s Philosophie verdeutlichen. Das wird im Kapitel 17 dazu gegen Ende dieses Bandes auch durchgeführt. Dieses Resultat träfe freilich für alle entsprechenden Lehren, besonders mystische und mystizistische, auch die aus Indien stammenden, zu: *tvamakṣaraṃ sadasattatparaṃ yat* ‖[25]: „du (*tvam-*) bist das Unvergängliche (*akṣaraṃ*), Sein und Nichtsein (*sad-asat-*) (λ_3) [und] das (*tat-*), was (*yat*) darüber hinaus (*paraṃ*) [liegt] (»λ_4«).“ Ob Bradley den hier diskutierten Aspekt seiner Doktrin direkt von dort übernommen hat, bleibt offen. Vergleichbares finden wir nämlich ebenso bei den Neuplatonisten, Proklos z.B., von welchem es wiederum Meister Eckhart hat: „*Waz wesen hât, zît oder stat, daz hoeret ze gote niht, er ist über daz selbe; daz er ist in allen crêatûren, daz ist er doch dar über; waz dâ in vil dingen ein ist, daz muoz von nôt über diu dinc sîn.*“[26]

Als einen Ursprungsort solcherart Vierfach- bzw. Zweifachthetik konnten wir, wie gesagt, die Eristik der Megariker, überliefert durch Aristoteles, ausfindig machen. Letzterer schreibt das Quadrilemma, das er als abschreckendes Beispiel einer Scheinlehre, deren *pseũdos* weit übertreffend, mit Hilfe des in bewährungstheoretische Wahrheitstheorien

---

[24] Aristoteles, Metaphysica Γ.4.1008^{a}4–7; o.c. Γ.3.1005^{b}23–Γ.4.1006^{a}2; K.6.1063^{b}21–26.

[25] Bhagavad-Gītā 11.37b (2. Halbvers); cf. Śaṅkara-Bhāṣya zu dieser Stelle.

[26] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 268.10–13; cf. idem, zitiert bei: E. v. Bracken, Meister Eckhart und Fichte, pp. 546, 644[100]: „Gott ist in allen Wesen, sofern sie Wesen haben, und ist doch darüber.“ Cf. Proklos, Institutio § 140.

einzustufenden *apraxía*-Arguments abzufertigen versucht,[27] wo dieses sicherlich gnoseologisch gemeint und vom Blickwinkel einer Metareflexion aus formuliert wurde, dieser schreibt es also, wie aus dem Fortgang seiner Darlegung ersichtlich ist, den Megarikern zu.[28]

„The One of the Eleatics had been a contionous, corporeal *plenum*, whether finite (Parmenides) or infinite (Melissus),

---

[27] Vielleicht dürfen wir in diesem Zusammenhang auch auf M. Heideggers ähnlich gelagerte »Widerlegung« der Skepsis mit Hilfe seines Daseins-Arguments hinweisen, welches dem uralten *Apraxía*-Einwand ähnelt und gegen „die Harmlosigkeit der formal-dialektischen Überrumpelungsversuche gegenüber dem »Skeptizismus«“ (M. Heidegger, Sein und Zeit, p. 229, cf. o.c., pp. 228–229; idem, Gesamtausgabe, 21.21–22) gerichtet ist, doch im Grunde nur dasselbe Mißverständnis reproduziert, das Aristoteles gegenüber den Megarikern hegt, cf. Aristoteles, Metaphysica Γ.4.1008^{b}9–25, ebenso Kolotes, dessen »Einwurf« von Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1120B, zurückgewiesen wird; ähnlich der Vorwurf der Stoiker von der unausweichlichen Inaktivität (*nihil umquam omnino aget*) als Folge der skeptischen Lehre und die Entgegnung der Skeptiker bei Cicero, Academica 2.25; 2.39; 2.62; 2.108; Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1122A–F; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.107–108; cf. Epiktet, Diatribae 1.XXVII.15–21; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.18. (761d) bzw. 14.18 ganz (758c–764b); Augustinus, Contra Academicos 2.V.12; J. Stobaios, Anthologion (Florilegium) 4.53.28 ≙ F. Decleva Caizzi, Pirrone Testimonianze, p. 36, Fragment 19; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 1.35–36; B. Pascal, Pensées # 434 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, pp. 528–534; A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Buch 2, Kap. 41 ≙ Sämtliche Werke, 2.605; die *apragmosúnē* (Nichtstun/Untätigkeit) Pyrrhon's, der, wie sein Schüler Timon berichtet, viele nacheiferten, cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.64, hat mit der hier gemeinten *apraxía* wohl nichts zu tun; ein überdeutliches Exempel des existentiellen Mißverständnisses der Thesenlosigkeit stellt die Argumentation von S. Mookerjee dar, wir wollen sie deshalb übersetzen: „Die Gültigkeit des Urteils wurde von Philosophen angefochten. Aber es ist leicht zu sehen, daß das gesamte Gedankensystem, das vom Śūnyavādin aufgebaut wird, in Stücke zerfallen würde, wenn es kein Urteil gäbe. Der Skeptiker könnte entgegnen, daß er kein konstruktives System aufstellt. Die Gesamtsumme seiner

but Euclides took the step of identifying it with the Good, which was 'called by many names, such as God, Wisdom (φρόνησις), and Mind (νοῦς)'. It was in this way that 'the Absolute' made its first appearance in the history of philosophy, and its claim to be the sole reality was based on the inherent contradictoriness of all appearance."[29] „Eucleides of Megara was the first to identify the Good and the One, who is also called God and Wisdom. He seems to have argued that all the Forms may be reduced to One, which alone exists. This line of thought leads straight to the nihilism of some Indian philosophy, for an all-embracing, undifferentiated,

---

Spekulationen besteht in der Destruktion von Systemen, die von anderen aufgebaut werden, und so beeinträchtigt ihn die Urteilsleugnung nicht. Aber diese Verteidigung ist nicht ehrlich. Wenn er sich nicht den Schwur ewigen Schweigens auferlegt, nein, wenn er nicht jegliche Gedankenbewegung in seinem Geist erstickt und auf diese Weise physischen und geistigen Selbstmord begeht, kann der Skeptiker nicht die Ungültigkeit des Urteils einschließlich seines eigenen, erwägen, viel weniger behaupten. Sicherlich ist eine Philosophie, die zur Abschaffung allen Denkens führt, eine Abnormität. Aber für die Menschen, die sich weigern, in den Frieden des Todes, den der absolute Skeptizismus als seine Lockung in Aussicht stellt, einzugehen, wird diese negative Philosophie keinen Reiz und keine Anziehungskraft besitzen." (S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp. 59–60) Wem das noch nicht genügt zur Anfechtung der These, daß „… the argument of practical impossibility of scepticism seems never to have been employed in Indian philosophy, whereas in European philosophy it is even more common than the argument of self-refutation" (E. Franco, Perception, Knowledge and Disbelief, p. 41), der ziehe seine Schlüsse aus Argumentationen wie Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā, Kap. 24; idem, Vigrahavyāvartanī 54–56.

[28] Cf. Aristoteles, Metaphysica Γ.4.1008^{b}14 sqq.

[29] J. Burnet, Megarics, in: Encyclopaedia of Religion and Ethics 8.523 (es kommt uns hier auf das strukturelle Moment an, den philosophiehistorischen Aspekt dieser Feststellung teilen wir nicht ganz); cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.106; R. Muller, Les Mégariques, p. 24, Fragmente 24–28.

solely existing unity has no distinguishable content whatever."[30]

„All diese logischen Plaisanterien [der Megariker] enden sehr wohl in der Unmöglichkeit, zwischen dem Ja und dem Nein zu wählen, folglich mit Hilfe definiter Begriffe zu diskutieren."[31] „Man sieht bei allen Megarikern nichts als Angriffe, aber keine positive Lehre: sie wollen die Zusammenhanglosigkeit der Begriffsphilosophie aufzeigen; aber diese »Eristiken« haben anscheinend niemals die Intention gehabt, die man ihnen mitunter unterstellt hat, einen eigentlichen Idealismus an die Stelle des Platonischen und Aristotelischen zu setzen. … Aber geschieht dies nicht genau deshalb, um einem neuen spirituellen Leben Platz zu machen … ?"[32] „Für das höchste Gut erklärte er [Stilpon] jene Apathie, die kein Gefühl des Uebels aufkommen lässt. Er verlangte, dass der Weise sich selbst genüge, … Die Unabhängigkeit von allem Aeussern, die Bedürfnisslosigkeit des Weisen, dieser oberste Grundsatz des Cynismus, ist sein Ideal."[33]

---

[30] R. W. Inge, The Philosophy of Plotinus 2.110; zum Einen, das von den Weisen vielfach benannt wird, cf. Ṛg Veda 1.164.46.

[31] É. Bréhier, Histoire de la Philosophie 1.236.

[32] É. Bréhier, Histoire de la Philosophie 1.239.

[33] E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2.1.234–235, unter Berufung auf Seneca, Epistulae 9.1, wo berichtet wird, daß von Stilpon wie von den Kynikern als das „*summum bonum*" der „*animus inpatiens*", der/das leid- und leidenschaftslose Geist/Gemüt angesehen wurde; unser Weiser, ergänzt Seneca, Epistulae 9.3, indem er zwei Bedeutungen des Begriffs der *apátheia* bzw. *inpatientia* unterscheidet, und sich auf diese Weise von Stilpon und den Kynikern distanziert, „unser Weiser besiegt zwar alle Unpäßlichkeit, aber empfindet sie, der [Weise] jener fühlt sie nicht einmal." (*noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.*) Auf ähliche Weise differenziert Aristoteles zwischen der Beherrschung (*egkráteia*) des Zornes (*orgḗ*) und der Sanftmut (*praótēs*),

Was kommt erst bei dem in nächster Nähe zu den Megarikern, die „für das πρῶτον οἰκεῖον [zuvörderst Vorteilhafte] die ἀοχλησία [Ungestörtheit]“[34] hielten, was kommt bei dem in nächster Nähe zu diesen stehenden Pyrrhon[35] an eudaimonistischer Vorprägung zusätzlich zu seinen Erfahrungen mit den Asketen Indiens noch alles hinzu, um ihn zu einem derart entschiedenen Nichtunterscheider (*adiáphoros*) zu machen! „… die Urteilsenthaltung und Ataraxie, die ihr wie ein Schatten folgt, werden nicht durch eine einfache Ansicht über die Instabilität der Dinge erlangt; da braucht es lange

---

der gänzlichen Apathie ihm gegenüber, cf. Aristoteles, Topica $125^{b}20$–27, bzw. seinem Gegensatz (*enantíon*), cf. idem, Ars rhetorica $1380^{a}5$–8, auch zwischen der *sōphrosúnē* (Besonnenheit/Selbstbeherrschung) als mittige und rechte Haltung und dem Extrem der *anaisthēsía* (Gefühllosigkeit/Unempfindlichkeit/Stumpfsinn), cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1117^{b}24$–$1119^{b}18$; idem, Ethica Eudemia $1221^{a}2$, $1230^{a}37$–$1231^{b}4$; idem, Magna Moralia $1191^{a}37$–$1191^{b}22$, die denen zuzusprechen sei, denen nichts angenehm und voneinander unterschieden ist (*tōj mēthén estin ‘ēdù mēdè diaphérei ‘éteron ‘etérou*), und die unmenschlich sei (*ou gàr anthrōpikḗ estin*), cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1119^{a}6$–11; seine Zurückweisung der Definition der *aretḗ*, des besten Zustandes, qua uneingeschränkte Apathie und Ruhe/Stille, cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1104^{a}11$–$1105^{a}16$ (unser Kapitel 3d), ist von hier aus gesehen vollkommen konsequent.

[34] E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, $2.1.234^{4}$, unter Berufung auf Alex. Aphr., De an. 103, a, u.

[35] Cf. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3.1.498: „… und wenn die Lebensweise der indischen Asketen seinen Beifall fand, wird man derselben doch für seine Lebensansicht um so weniger eine entscheidende Bedeutung beilegen können, da ihm der Grundsatz der Apathie und Adiaphorie vorher schon durch Stilpo und die Cyniker an die Hand gegeben war.“ Cf. o.c., 3.1.497; W. A. Benn, The Greek Philosophers, p. 431; V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, p. 26; J. C. Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus, p. 33; A. Goedeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus, pp. 6–7.

Übung und Meditation, welche die Formeln leiten, die Timon dem Pyrrhon zuschreibt, und die von nun an einen Bestandteil der skeptischen Tradition bilden."[36] „Pyrrho loved meditation, which was enjoyed also by Buddha."[37]

A propos Formeln: Von den sogenannten Selbstgesprächen, die Pyrrhon[38] und Philon von Athen[39] zugeschrieben wurden, möchte man demnach fast annehmen, daß sie mantrischen Charakter besessen hätten.[40] Nämliches könnte man hinter den angeblichen Megarischen ‚Tautologien' und Leerformeln vermuten,[41] und hinter den Antisthenisch-Kynischen,[42] sollten diese nicht nur Erdichtungen der jeweiligen

---

[36] É. Bréhier, Histoire de la Philosophie 1.329.

[37] M. M. Patrick, The Greek Sceptics, p. 63.

[38] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.64.

[39] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.69.

[40] In der christlichen Tradition nannte man diese Art der Konzentration „*ruminatio*" (Wiederkäuen), cf. N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 2 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.4.

[41] Cf. dazu Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1119D; 1120B; Simplikios, In Aristotelis Physicorum, ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 120.12–17; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis …. 2.119; zur Prädikation bei den Megarikern cf. K. Praechter, Stilpon der Megariker, in: Paulys Realencyclopädie, 3.A.2.2530.

[42] Cf. Platon, Sophistes 251a–c; Aristoteles, Metaphysica Δ.28. $1024^{b}31–34$ plus Kommentar dazu bei Alexander Aphrodisias, In Metaphysicorum, ⟨ed.⟩ M. Hayduck, p. 434.25 sqq.; Andeutung bei Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.53, wo unter Berufung auf Platon, Euthydemos 285e–286c, als ein Vater dieses Kurz-Schließens Protagoras genannt wird; cf. P. Hadot, Philosophie als Lebensform, p. 25: „In dem Bild, das Platon und Aristophanes von ihm entwerfen, erscheint Sokrates nicht nur als Meister des Gesprächs mit anderen, sondern auch als Meister des Gesprächs mit sich selbst, mithin als Meister in der Anwendung geistiger Übungen. … Das Zwiegespräch mit sich selbst, die Meditation, scheint bei den Schülern des Sokrates

Gegenspieler gewesen sein. Wie dem auch immer sei, war Stilpon aufgrund konzentrativer Prozesse zu solch tugendhafter Statur herangewachsen,[43] daß man ihm genau die auszeichnenden Merkmale zusprach, die später in der Werteskala der Skeptiker an oberster Stelle zu finden sein würden:

Hochherzigkeit, Edelmut, erhabene Denkungsart (*ẽn phrónēma tẽj psuchẽj*);[44] Nachgiebigkeit, Menschenfreundlichkeit, Nachsicht, mildes Empfinden, maßvolles/gemäßigtes Leiden, Mäßigung in den Leidenschaften (*metriopátheia*);[45] Heiterkeit (*'ilarótata zẽn*);[46] Stille(schweigen, -stehen, -bleiben), Ruhe, Frieden (*dóxan échontos andròs 'ējrēménou pōs en 'ēsuchíaj katabiõnai*);[47]; und, nicht zuletzt, Sanft-, Gleichmut, Gelassenheit, Milde (*praótēs*).[48] „Sein Charakter … wird als ruhig, schlicht, sanft, standhaft, offen, edel und uneigennützig gerühmt"[49].

---

sehr beliebt gewesen zu sein." Cf. o.c., pp. 25–26, wo antike Belege zu bzw. von Antisthenes, Pyrrhon, Philon von Athen, Kleanthes, Epiktet, Horaz und Homer vorgelegt werden.

[43] Cf. Ploutarchos, De libris educandis (Moralia) 5F; cf. Cicero, De fato 5.10: „… *vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina ut* …" (… seine lasterhafte Natur sei von ihm so bezwungen und beschwichtigt/unterdrückt worden durch Gelehrsamkeit/Unterrichtung, daß …).

[44] Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1119C.

[45] Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1119C.

[46] Ploutarchos, De tranquillitate animi (Moralia) 468A; cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, 13.90: „Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen."

[47] Ploutarchos, Demetrius (Vitae) 9.5 (893): der den Ruhm/Ruf eines ruhigen/stillen Mannes hatte, der gewissermaßen in Stille/Ruhe/Stilleschweigen/Frieden/Einsamkeit/Zufriedenheit dahinlebte.

[48] Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1119C; cf. idem, De tranquillitate animi (Moralia) 468A.

[49] E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen

Es klingt schon beinahe ironisch, daß Philosophen solchen ‚Schlages' der Titel »Eristiker« zuerkannt wurde,[50] und das, wie es ganz den Anschein hat, ebenso von Timon, dem Pyrrhoneer.[51]

Entwicklung, 2.1.211[1].

[50] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.106; o.c. 2.118–119; ad Eristik cf. Aristoteles, De sophisticis elenchis 165[b]1 sqq.; o.c. 171[b]8 sqq.; 175[a]32 sqq.; idem, Topica 100[b]24 sqq..

[51] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.107.

12 Das *ou*(*dèn*) *mãllon* der antiken Skeptiker

12a Darstellung und Erläuterung

„... the merely sceptical mind loses itself in the void."[1]

„... indem er über (*perì*) jedes einzelne (*'enòs 'ekástou*) sagte (*légontas*), daß es (*'óti*) nicht eher/mehr ist (*ou mãllon éstin*) ($\pm\lambda_1$) als (*è*) nicht ist (*ouk éstin*) ($\pm\lambda_2$), als (*è*) sowohl ist als auch nicht ist (*kaì ésti kaì ouk éstin*) ($\pm\lambda_3$), als (*è*) weder ist noch nicht ist (*oúte éstin oúte ouk éstin*) ($\pm\lambda_4$)."[2] So lautet die skeptische, d.h. pyrrhonische viergliedrige Aussageformel in der Ausprägung des *ou mãllon* (nicht eher/nicht mehr). Sie wird von Timon aus Phlios seinem Lehrer Pyrrhon von Elis zugeschrieben[3] und gilt (fälschlicherweise?) bei den meisten kulturvergleichenden Doxographen als ein Mitbringsel des berühmten (angeblichen) Stifters der Skepsis aus Indien,[4]

---

[1] Śrī Aurobindo, Birth Centenary Library, 13.195.

[2] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.3 (758d); E. Pappenheim, Erläuterungen zu des Sextos Empeirikos Pyrrhoneïschen Grundzügen, p. 69, übersetzt die letzten beiden »*è*« mit „oder" und die ganze Formel folgendermaßen: „Es ist nicht mehr als es nicht ist, oder, es ist sowohl wie es auch nicht ist, oder, weder ist es noch ist es nicht"; auf diese oder eine ähnliche Weise scheint sie von Montaigne verstanden worden zu sein, was uns noch beschäftigen wird; freilich erinnert diese Lesart sehr an die Formel der Megariker.

[3] Cf. Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.2–4 (758c–d).

[4] Cf. E. Flintoff, Pyrrho and India, pp. 92–93, 106[13]; B. Ñānajīvako, The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche, pp. 319–320,

wohin jener zusammen mit Anaxarchos dem Demokriteer, womöglich einem Lehrer von ihm,[5] und dem Kyniker Onesikritos im Gefolge der Armee Alexnders des Großen um 326 v.Chr. gelangt war[6]. Aulus Gellius überliefert die Formel mit nur drei Gliedern, den beiden ersten und dem letzten: „Nicht eher/mehr ist es [verhält es sich] deshalb auf diese Weise (*ou mãllon 'oútōs échei tóde*) ($\pm\lambda_1$) als auf jene Weise (*è ekeínōs*) ($\pm\lambda_2$) als auf keine [von beiden] Weise[n] (*è outhetérōs*) ($\pm\lambda_4$).“[7]

Jeder, der nur einigermaßen Einblick in die Dialektik der frühen griechischen Zeit hat, wird das einfache *ou mãllon* als Erfindung der sogenannten Sophisten und Physiologen einzuordnen wissen. „... both the Socratic and Democritean traditions (in both of which Pyrrhon was educated) contributed

---

327–328; idem, The Ethos of Knowledge in Kantian and in Buddhist Philosophy, pp. 69^{37}, 75^{64}; J. Wetlesen, Naess on the Development of a Pyrrhonian Sceptic – Some Comments in the Light of Indian Scepticism, pp. 186–187; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 129 § 171, p. 130 § 173; B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, p. 61; A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, col. 245; cf. idem, Sextus Empiricus and Indian Logic, pp. 124–125; angedeutet, aber nicht entschieden bei: M. M. Patrick, The Greek Sceptics, p. 61.

[5] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.61.

[6] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.61; 9.63; M. M. Patrick, The Greek Sceptics, pp. 57–64; L. Robin, Pyrrhon et le Scepticisme Grec, pp. 3, 5, 8, 17; V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, pp. 51–53, 73–75; M. Raphael, Die pyrrhoneische Skepsis, p. 47; E. Bevan, Stoics and Sceptics, p. 123.

[7] Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.4; eine *ou-mãllon*-Reihe der vierten Kante, die, wäre sie dogmatisch negierend, mit Nāgārjuna's Dedikationsvers der ›Kārikā‹ oder den Verneinungen der Neoplatoniker bzw. der negativen Theologie konkurrieren könnte, und dem Ainesidemos zugeschrieben wird, findet sich bei: Photios, Bibliotheca, Cod. 212 ($169^{b}41$–$170^{a}11$) ≙ ⟨ed.⟩ R. Henry, 3.119.41–120.11.

to the fourfold formula."[8] Als erste sollen es einerseits Protagoras ausgesprochen haben, indem er behauptete, daß jedes einzelne Ding nicht eher solcherart als solcherart sei (*mè mãllon eĩnai toĩon è toĩon tõn pragmátōn 'ékaston*),[9] andererseits die Abderiten, Demokritos und Leukippos. Letztere haben damit angeblich festgestellt, daß 'nicht eher dieses als jenes sei' (*dià tò mēdèn mãllon toioũton è toioũton eĩnai*),[10] daß 'das Seiende nicht eher als das Nichtseiende sei' (*oudèn mãllon tò òn toũ mè́ óntos eĩnai phasin*)[11] oder „nicht eher das Ichts als das Nichts sei" (*mè mãllon tò dèn è tò mēdèn eĩnai*),[12] was gemäß Sextus hieße, daß 'keine der zwei Seiten [eines Dilemmas] sei' (*epì toũ mēdéteron eĩnai táttousi tèn phōnḗn*),[13] und so

---

[8] T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, pp. 23–24.

[9] Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1109A ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 2.174.14–15 # B156.

[10] Simplikios, In Aristotelis Physicorum 28.15 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 2.94.13–14 # A38.

[11] Aristoteles, Metaphysica A.4.985^{b}8.

[12] Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1109A ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 2.174.18 # B156; die treffliche Übersetzung „Ichts" für *tò dén* verdanken wir H. Diels; in Wahrheit, meint Ploutarchos (l.c.), habe Demokrit den Protagoras wegen der Behauptung, daß jedes Ding – *mè mãllon eĩnai toĩon è toĩon* – nicht eher solcherart als solcherart sei, bekämpft; Demokrit's Ichts sei ja der Körper (*tò sõma)*, sein Nichts das Leere (*tò kenón*), und er wolle sagen, daß beide ihre eigene Physis und Hypostase besäßen; eine einleuchtende Erläuterung der Demokriteischen Argumentation gibt Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.213–214: Demokrit behaupte, der Honig sei, weil er den einen süß, den anderen bitter erscheine, an sich weder süß noch bitter (*tò mḗte glukù autò eĩnai mḗte pikrón*), und verkünde dadurch (!) die Redensart des „Nicht-eher", die eine skeptische ist (*kaì dià toũto epiphthéggesthai tèn »ou mãllon« phōnèn skeptikèn oũsan*); er sage jedoch: 'in Wahrheit [ist der Honig] aber Atome und Leeres'.

[13] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.213.

formal dem »*neti-neti*« der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad exakt entspräche.

Gorgias verwendet die Formel „… *‘ōste oudèn mãllon eĩnai è ouk eĩnai tà prágmata*“[14] (so daß um nichts eher sind als nicht sind die Dinge) in nämlich apophatischer Manier. Protagoras hatte sich zudem sprachlich eindeutig für ein Weder–Noch ausgesprochen, derart jedoch zur Möglichkeit des Wissens über Sein und Nichtsein der Götter (*perì mèn theõn ouk échō eidénai, oúth’‘ōs eisìn oúth’‘ōs ouk eisìn …*).[15]

---

[14] Gorgias, Reden, Fragmente und Testimonien, ⟨ed.⟩ T. Buchheim, Fragment 3, Kap. 5 Abs. 4, p. 40.27–28 ≙ (Pseud-)Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia 979ª27–28.

[15] Protagoras, Fragment B4 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 2.265.7–8; cf. Cicero, De natura deorum 1.XII.29; M. Luz, Cynics as Allies of Scepticism, pp. 104–111; cf. B. Pascal, Pensées # 230 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 433: „*Incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu’il ne soit pas; que l’âme soit avec le corps, que nous n’ayons pas d’âme; que le monde soit créé, qui’l ne le soit pas, etc.; que le péché originel soit, et qu’il ne soit pas.*“ (Unbegreiflich, daß/ob Gott ist, und unbegreiflich, daß/ob er nicht ist; …) Man beachte die Anordnung des Gedankens # 230, auf die der Herausgeber (p. 433[3]) weist, sie beim Kantschen Namen nennend: „quatre *antinomies* comme dira Kant.“ Cf. B. Pascal, Pensées # 233 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 437: „«*Dieu est* (λ_1), *ou il n’est pas* (λ_2).» *Mais de quel côté pencherons-nous; … Par raison, vous ne pouvez faire ni l’un ni l’autre* (λ_4); *par raison, vous ne pouvez défaire nul des deux* (λ_3).“ Zum Gebrauch des *ou-mãllon*-Schlagworts bei Nausiphanes, cf. M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.261.8–9 ≙ Gesammelte Schriften, 3.351; des weiteren cf. P. Woodruff, The Skeptical Side of Plato’s Method, pp. 34–37; Seneca, Epistulae 88.43–44; Cicero, Academica 2.43; ein schönes Exemplar findet sich bei Aristoteles, Metaphysica K.5.1062ᵇ2–7; Stellen bei den griechischen Denkern der Antike, auch bei Aristoteles und Theophrast (incl. inhaltliche Deutung), geben P. De Lacy, οὐ μᾶλλον and the antecedents of ancient scepticism; A. Graeser, Demokrit und die Skeptische Formel; cf. Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1108F–1109E; darüber, ob Ploutarchos die Formel selbst vertreten hat, herrscht Uneinigkeit, cf. J. Schroeter, Plutarchs Stellung zur Skepsis, p. 10: „Dieser Standpunkt des οὐ μᾶλλον wird auch von Plutarch verteidigt …“; dagegen

Platon indessen gebraucht das *ou mãllon* mit der Selbstverständlichkeit, die man einem argumentativen oder alltagssprachlichen Allgemeingut entgegenbringt, meist jedoch vollkommen unspezifisch angesichts unserer Fragestellung.[16] Ein Beispiel aus seinem Werk ist aber höchst wichtig und erhellend, das nämlich, in dem gefragt wird, „ob (*póteron*) denn (*oũn*) jedes einzelne (*'ékaston*) der Vielen (*tõn pollõn*) eher (*mãllon*) das (*toũto*) ist (*ésti*), denn (*è*) nicht ist (*ouk éstin*), was (*'ò*) irgendwer (*tis*) sagen könnte (*án .. phẽj*), daß es [eigentlich/an sich] (*autò*) ist (*eĩnai*)?"[17] Und es ist schon verblüffend, daß gerade darauf als Antwort das perfekte Negativ-Tetralemma gegeben wird, das wir in unserem Kapitel zu Platon bereits vorgestellt haben.

„Wenn ein Ding οὐ μᾶλλον A ἢ B ist, heißt das für Platon, daß auf der Ebene der Erscheinung Doppelbejahung (λ_3) und Doppelverneinung (λ_4) gleichfalls angebracht wären; aber weder A ($-\lambda_1$) noch B ($-\lambda_2$) gilt für das Wesen des Dinges."[18] „.. es ist von 479C5 klar, daß er weder Doppelbejahung ($-\lambda_3$) noch Doppelverneinung ($-\lambda_4$) intendiert. Die vielen Schönen wälzen sich herum im Zwischen von Sein

spricht P. De Lacy, Plutarch and the Academic Sceptics, p. 84, von „… Plutarch's rejection of the view … that things are no more of one quality than of another …"

[16] Ad *oudèn mãllon* bei Platon: Theaitetos 171a, 181e, 182e, 192b–c, 209a–c; idem, Politeia 340b, 479b, 538e; idem, Timaios 49b; sehr unspezifisch: Platon, Symposion 202b; idem, Phaidon 75c, 87d, 104e; idem, Protagoras 327b; idem, Theaitetos 169b; idem, Sophistes 227a, 233b; idem, Gorgias 464a, 493d; idem, Politeia 330e, 346b.

[17] Platon, Politeia 479b; J.-P. Dumont, Οὐδὲν μᾶλλον chez Platon, p. 34, hat den Zusammenhang dieser Formel mit dem vollständigen Tetralemma nicht gesehen..

[18] P. Woodruff, The Skeptical Side of Plato's Method, p. 35.

(Affirmation: »schön sein«) und Nichtsein (Verneinung).“[19] Vielmehr geht es, , werter Gelehrter, wie im Kapitel 10 bereits vorgeführt, um eine Vierfachverneinung.

Es konnte den Pyrrhoneern also nur um die lemmatische Anordnung[20] und Bestimmung der Bedeutung gehen, wenn sie das dreifache elliptische[21] Motto: *oudèn mãllon* (um nichts eher/mehr), *ou mãllon* (nicht eher/mehr), *tí mãllon* (was eher/mehr?)[22], das für „*ou mãllon tóde è tóde, ánō kátō*“[23] (nicht eher dies als das, auf, ab), und mutmaßlich für Timon's vier Urteilsfacetten steht, zum Zweck der Demonstration ontologischer Bestimmungslosigkeit einsetzen wollten. Dabei waren sie, natürlich auch Timon selbst, so konsequent, daß sie von einer höheren Warte aus das *ou mãllon*, dieses wie all ihre Slogans als Phänomen erkennend und anerkennend, in ihre Formel mit einschlossen: „… *tò Oudèn mãllon ou mãllón estin è ouk ésti*“[24] (das Nicht-eher/mehr ist nicht eher/mehr als es

---

[19] P. Woodruff, The Skeptical Side of Plato's Method, p. 35; sieht man im *ou mãllon* ein Symbol methodischer Skepsis, dann muß man den folgenden Satz: „The beginnings of what may be described as methodical Scepticism reach back to Plato's time.“ (F. Grayeff, Aristotle and His School, p. 63) immer noch als zu kurz greifend einschätzen.

[20] Cf. T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 23.

[21] Ad elliptisch cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 1.188; cf. J. Wetlesen, Naess on the Development of a Pyrrhonian Sceptic – Some Comments in the Light of Indian Scepticism, p. 187.

[22] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.188–191; cf. Hippolytos, Refutatio omnium haeresium 1.23.3.9–10; V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, p. 55; idem, Pyrrhon et le Scepticisme primitif, p. 520.

[23] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.189.

[24] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.76; cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.14–15; Photios, Bibliotheca, Cod. 212 ($170^{a}12–13$) ≙ ⟨ed.⟩ R. Henry, 3.120.12–13.

nicht ist). Doch ist daraus zu schließen, daß sie nach dieser Unbestimmtheitslemmatik tatsächlich zur Einsicht der Unbestimmbarkeit fortschritten? Um weiter zu fragen, kommt der Pyrrhoniker aufgrund von reflexionslogischen Operationen, kommt er ganz generell durch R a i s o n n e m e n t zum Nicht-Bestimmen, zur Nicht-Zustimmung, d.h. Setzungsenthaltung?

Der pyrrhonische Enzyklopädist Sextos Empeirikos (ca. 1. Jh.) wendet Di-, Tri- oder Tetralemmata als Darstellungsinstrument ‚dogmatischer' Lehrgegenstände und gewisser philosophischer Fragestellungen in seinem gewaltigen antithetischen, doch darin Philosophie und deren Geschichte wie in einem Schatzkästlein bewahrenden, bewahren müssenden, Gesamtwerk – da sieht man erst, wie der Gegner an dem haftet, wogegen er kämpft – nicht selten, und dem pāli-buddhistischen Präsentationsstil der *avyākṛta-vastūni* (nicht-explizierten Artikel) nicht unähnlich, an. Ein rumänischer Gelehrter sammelte im Œuvre des Empiricus neun Tri- und dreizehn Tetralemmata, die wir hier nicht im einzelnen vorzustellen brauchen,[25] Thesenkonfigurationen, die sicher gehandhabt und variiert werden, unseren südosteuropäischen Gelehrten aber, weil er unbedingt seine vorschnell gefaßte Meinung untermauern will, zu der Bemerkung veranlassen, „daß die indische Form die ursprüngliche ist, während bei

[25] A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, coll. 239–241; cf. idem, Sextos Empeirikos and Indian Logic, p. 119, wo von „about 14 cases of quadrilemmas" vier ausgeführt werden, diejenigen nämlich, welche nach der Vorstellung des zitierten Autors (und meiner Meinung) allein im strengen Sinne so genannt werden dürfen, und wovon wenigstens die mittleren beiden der folgend nachgewiesenen, vermutlich aber alle vier den Stoikern zugeschrieben werden können: Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.86; idem, Adversus Mathematicos 7.242; 7.243–244; 8.32; cf. Kapitel 13e.

Sextus das Tetralemma ein logisches Verfahren ohne Tiefe ist und eine nebensächliche Rolle spielt."[26]

Dem eigentlichen Sinn des Negativ-Tetralemmas entsprechend, führt Sextus alle Positionen, durch welches Lemma sie auch ausgedrückt sein mögen, ins Absurde über, keine dogmatische Stätte bleibt verschont. „Nachdem unser Skeptiker die drei oder vier Möglichkeiten der Fragestellung vorgeführt hat, hebt er sie eine nach der anderen mit großer Genugtuung auf, ohne sich dabei vor rein formalen und sophistischen Schlüssen zu scheuen."[27] Besonders zum letzten Halbsatz wären gewichtige Einwände vorzubringen, z.B. ob Schlüsse anders denn rein formal sein können, oder wo die angeprangerten Sophismen zu finden sind,[28] wir wollen uns aber auf den Vordersatz, der Richtiges festhält, konzentrieren. Er erregt unsere Aufmerksamkeit, weil er unserer Einschätzung gemäß die skeptische Lemmatik als Vollständigkeitsbeweis der Unbestimmbarkeit aller erkenntnisrelevanten Kategorien, welcher über alle Prädikationsvarianten durchgeführt wird, heraushebt. „Die ataraxia und epochē sind die

---

[26] A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, col. 245; cf. idem, Sextos Empeirikos and Indian Logic, p. 120.

[27] A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, col. 238.

[28] Sieht man einmal von der Ineinanderdeutung von Vernunft- und Realgründen unter Ausnutzung der griechischen Sprache, die für beides *aitíai* setzt, (cf. A. Schopenhauer, Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 6 ≙ Sämtliche Werke, 3.19–20; cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 3.19; idem, Adversus Mathematicos 9.204) ab, wobei erst diskutiert werden müßte, ob darin nicht ein echter logischer Kern zu finden wäre, ebenso von den (lächerlichen) Argumenten, die aus dem Überfluß (*ek periousías*, cf. idem, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.62–63; cf. J. Schmucker-Hartmann, Die Kunst des glücklichen Zweifelns, pp. 10–12) und Übermut kompiliert werden.

unmittelbaren Folgen der aphasia, die auf Grund der Erkenntnis des „um nichts mehr“ eintritt. Darum steht die Redewendung „um nichts mehr“ nicht unter den anderen, sondern geht ihnen voran. Sie ist eine Sprachlosigkeit im ursprünglichsten Sinne.“[29]

Es ist folglich um so verwunderlicher, daß Sextus das, was ihm kraft seines eigenen aporetischen Betreibens als Ergebnis vor Augen steht, nicht als W i s s e n anerkennt, vielmehr gegen das skeptische Verständnis des *oudèn mãllon* als einer Aufhebungsformel[30] des Seins- wie Nichtseinsstatus etc. für es in Anspruch nimmt, daß es ihm dazu diene, den Unwissenheitszustand (*agnoeĩn*) darüber zu äußern, ob (*póteron*) irgendeine Erscheinung (*ti .. tõn phainoménōn*) beides (*amphótera*) (λ_3) oder (*è*) keines von beiden (*outhéterón*) (λ_4) ist (*ésti*).[31]

„*Les Pyrrhoniens diroient qu'ils ne sçauent s'il* [der Honig] *est doux* ($\pm\lambda_1$) *ou amer* ($\pm\lambda_2$), *ou ny l'vn ny l'autre* ($\pm\lambda_4$), *ou tous les deux* ($\pm\lambda_3$): *car ceux-cy gaignent tousiours le haut point de la dubitation.*“[32] „*Si vous establissez que la neige soit noire* (λ_2), *ils argumentent au rebours qu'elle est blanche* (λ_1). *Si vous dites qu'*

[29] A. Schmekel, Die Positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1.309; das „um nichts mehr“ ist selbstverständlich nicht Sprachlosigkeit, nur deren formale Anzeige.

[30] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.75: *'upò dè tõn skeptikõn ou thetikõs all' anairetikõs légetai* (von den Skeptikern aber wird es nicht setzend, sondern ent-setzend verstanden/gesagt).

[31] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.213–214; 1.191.

[32] M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.347.24–26 ≙ idem, Gesammelte Schriften, 4.55: „Die Pyrrhoniker würden sagen, daß sie nicht wüßten, ob er [der Honig] süß oder bitter oder weder das eine noch das andere oder beides sei; denn diese stehen immer auf dem höchsten Gipfel der Zweifelsucht.“ Es dürfte sich bei dieser Aussage um eine Anspielung auf Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.20; 1.92; 1.213; idem, Adversus Mathematicos 7.191–192, handeln.

elle n'est ny l'vn ny l'autre (λ_4), *c'est à eux à maintenir qu'elle est tous les deux* (λ_3)."[33] Kein Geringerer als der quasi-skeptische Lebenskünstler Montaigne gab diese Einschätzungen und trug damit sowohl zur Kontinuität der Tetralemma-Tradition als auch zur kreativen Um- oder Ausdeutung des *ou mãllon* bei. Die Uneindeutigkeit jener Deutung lag sicherlich in der Unfaßbarkeit der skeptischen Schlagworte (*phōnaî*) selbst. Sie läßt auch noch moderne Forscher ins Leere greifen: „I would now like to suggest that one reason for the recurrent difficulty of negative dogmatism in Skepticism is the presence in the Skeptical tradition from beginning to end of the Platonic οὐ μᾶλλον argument form."[34]

Drei Klarstellungen hierzu sind angezeigt: 1) Die Präsenz eines negativen Dogmatismus in der skeptischen Tradition ist nirgendwo nachweisbar. Eine Bewertung als negativistisch beruht auf der Verkürzung der gradierenden Reflexionsbewegung, die beide Schulrichtungen der Skepsis für sich reklamieren. Zudem führt das Nicht-eher als solches schon eher zum Verschwimmen aller Bestimmtheit, somit auch der negativen, was die Entwicklung des Pyrrhonismus allein schon dokumentiert. Unsere Darstellung wird diesen Sachverhalt klären. 2) Sollte man schon aufgefordert sein, einen Denker zu nennen, der bei der Herausbildung des verneinenden, vermeintlich negativ-dogmatischen Aspekts des pyrrhonischen *ou mãllon* Pate gestanden haben könnte, dann ohne Vorbehalt allenfalls Gorgias. Sein Name steht bis heute

[33] M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.227.14–17 ≙ Gesammelte Schriften, 3.308: „Sagte man ihnen, der Schnee sei schwarz, so argumentierten sie dagegen und sagten, er sei weiß; sagte man ihnen, er sei weder das eine noch das andre, so war es ihre Sache, zu behaupten, er sei beides." Vermutlich ist diese Aussage eine Anspielung auf Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.33; 2.244.

[34] P. Woodruff, The Skeptical Side of Plato's Method, p. 37.

exemplarisch für ontologischen und gnoseologischen Nihilismus. Schatten davon ragen, das muß allerdings eingeräumt werden, bis ins Werk Platon's hinein. 3) Will man denn die Spannung von Negativismus und Indeterminismus in der Formel Timon's unbedingt unter dem Blickwinkel Platonischer Vorgaben betrachten, so ist diese im Zusammen des (*ou*) *mãllon* mit dem *oúte-oúte* auszumachen.

Die Nähe beider Argumentationselemente bei Platon wurde oben bereits herausgestellt. In ihrer Konjunktion reflektieren sie auf eine unglaublich exakte Weise den Zwiespalt, der sich durch die Lehre des von Sextus zusammengeschauten Pyrrhonismus zieht. Michel de Montaigne hat diese Amphibolie weiter und in die Moderne getragen, wenn er von den Slogans der Skeptiker sagt: „*Leurs façons de parler sont: Ie n'establis rien, il n'est non plus ainsi qu'ainsin, ou que ny l'vn ny l'autre*"[35]. Die Unbestimmtheit und Unstimmigkeit in diesem Punkt, die den Pyrrhonismus als eine Mischung von apophatischem Lehrstandpunkt und vager Standpunktelehre, i.e. induktiver Suche (*zḗtēsis*)[36] wider Willen und besseren Wissens denunziert, hat nicht nur zu endlos vielen Mißverständnissen in der Bewertung des tieferen Leistungssinns der Skepsis geführt[37], sie hat im Laufe der Zeit zu ihrer endgültigen, u.E. falschen, weil einseitigen Charakterisierung als Zweifellehre[38]

---

[35] M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.229.18–19 ≙ Gesammelte Schriften, 3.310–311: „Ihre Redensarten sind: Ich behaupte nichts; es ist ebensowenig [nicht eher/mehr] so als so; oder es ist weder das eine noch das andere".

[36] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.3; 1.7; Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.1–4; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.69–70; Suidas, s.v. Πυρρώνειοι ≙ F. Decleva Caizzi, Pirrone Testimonianze, pp. 48–49, Fragment 39 B.

[37] Cf. T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 33[45].

[38] Seltsamerweise wird das Zweifeln (*dubitare*) im Altertum gerade

beigetragen und zu ihrer Verkürzung zur bloßen Methode, wir nennen dies die Methodisierung der Skepsis zum Skeptizismus, bei Cartesius in kurzen, prägnanten Zügen vorgeführt, und von Hegel „als der Weg der Verzweiflung“[39] zur ureigensten und allgemeinen Vorgehensweise der Philosophie, Bewegung „der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft“[40] auf meisterliche Weise fortgeführt und hochstilisiert. Im Hegelschen Verständnis der Skepsis drückt sich diese innere Kluft zwar noch lupenrein aus: „Der Skeptizismus darf nicht bloß als eine Zweifellehre betrachtet werden, vielmehr ist derselbe seiner Sache, d.h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiß.“[41] Von ihm an, und wohl auch

---

den Akademischen Skeptikern vorgehalten, cf. Seneca, De brevitate vitae 14.2 ≙ H. J. Mette, Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustrum 26, 7–94): Von Lakydes bis zu Kleitomachos, p. 106, Fragment F 13a: *disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere.* (man kann mit Sokrates disputieren, zweifeln mit Karneades, mit ruhig/still/schweigsam sein, die menschliche Natur mit den Stoikern besiegen, mit den Kynikern das Maß/die Grenze überschreiten.) Cf. Minucius Felix, Octavius 13.3 ≙ H. J. Mette, Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustrum 26, 7–94): Von Lakydes bis zu Kleitomachos, p. 106, Fragment F 13b; Augustinus, Contra Academicos 3.VIII.17 ≙ H. J. Mette, Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustrum 26, 7–94): Von Lakydes bis zu Kleitomachos, p. 107.32, Fragment F 14b: *quaeratur de Carneade, quid censeat. dubitare se dicet.* (wenn man Karneades fragt, was er meine, wird er sagen, er zweifle.) Die Verquickung von Skepsis und Zweifel könnte allerdings von Cicero, Academica 2.8, ausgegangen sein, setzte er sich von den Dogmatikern doch in der Form ab, daß er ihnen absprach, an ihren Wahrheitsbehauptungen zu zweifeln: *illi non dubitant quin ea vera sint quae defendunt.*

[39] G. W. F. Hegel, Werke, 3.72; cf. G. W. F. Hegel, Werke, 8.174 (≙ Enzyklopädie § 81, Zus. 1).

[40] G. W. F. Hegel, Werke, 3.73.

[41] G. W. F. Hegel, Werke, 8.175 ≙ Enzyklopädie § 81, Zus. 2.

durch ihn, ist diese „Sache“ vollständig verdrängt und vergessen worden.

Tatsächlich versichert uns Sextus mit dem Gleichnis von Apelles, dem Hofmaler Alexanders des Großen, dem es nicht gelingen mochte, auf seinem Kunstwerk den Schaum vor dem Maul eines Pferdes zu malen, und der deshalb den Schwamm, mit dem er die Farben von seinem Pinsel zu wischen pflegte, auf das noch nicht vollendete Bild warf und auf diese Weise unabsichtlich durch den Abdruck des Schwammes den Maleffekt des Schaumes erzielte,[42] daß der Noch-nicht-Skeptiker seine Enthaltung samt Folgen nach erfolgloser Wahrheitssuche aus einer emotiv-affektiv geprägten Situation heraus vollzog und so zum Ataraktiker wurde. Zu diesem Haltungswandel bedarf es der Skepsis jedoch nicht, auch wenn man nun als eine Bedingung für alle nachfolgenden Sucher die Isosthenie anzugeben in der Lage ist;[43] es handelt sich ja nur um eine subjektiv-empfindungsmäßige.

Woher sollte der Möchtegern-Skeptiker denn wissen, wann, beim wievielten widerlegten Argument und Gegenargument der Gleichstand der Meinungen eingetreten ist, wo tausend weitere von ihnen folgen können?[44] Das Patt ist schlechtweg erschlichen, es muß ja selbst wieder unbestimmt bleiben, nimmt man das *ou mãllon* ernst. Was bewahrte denn davor, daß die Ataraxie ‚nicht eher‘ *tarachḗ* (Verwirrung, Unruhe, Schrecken und Zwiespalt) wäre[45], Produkt eines Wahns und falschen Glaubens, für niemanden und durch nichts sonst erreichbar, außer der Einbildung Gutgläubiger?

---

[42] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.28–30.

[43] Cf. L. Hasler, Die skeptische Zerstörung der Esoterik, p. 40.

[44] Eine Diskussion darüber bei M. F. Burnyeat, Can the Skeptic Live His Skepticism?, pp. 139–140.

[45] Cf. C. Stough, Sextos Empeirikos on Non-Assertion, pp. 161 sqq.

Magie des Cartesischen »*genius malignus*« der ersten und »*deceptors*« der zweiten und dritten «Meditation»? Stellt sich der Pyrrhonjünger dogmatisch auf den Standpunkt der Unwissenheit, kann ihm mit Fichtischer Münze zurückbezahlt werden:

„Das habe ich nicht gefunden, weder in mir, noch in der Meinungswelt, die ich umschift habe, – mithin *ist* es nicht: *keiner* findet es. – . Was ist das für ein Schluß. – . Noch deutlicher. *Nihil scitur.* Aussage einer Thatsache, die nur durch Selbstbewußtseyn gefunden seyn kann: also equidem nihil scio: was wahr seyn kann: aber nicht das mindeste Interesse hat. – Sollte der Satz wissenschaftl. ausgedrükt seyn, so müste er heißen nihil sciri potest. … zum Masstabe des Wissens seine ärmliche Person. Also eben *gemein*, u. *unedel*. –“[46] Stellt er sich auf den Standpunkt des Zweiflers, dann entgegnen wir ihm wieder mit Fichte, diesmal noch konziser: „… er zweifelt, ob man wohl zweifeln möge. Dieses ist aber ein Widerspruch.“[47] „Scepticimus ist der Zweifel, ob die

---

[46] J. G. Fichte, Vorlesungen über Platners Aphorismen Teil 1, Gesamtausgabe, 2.4.233–234; cf. G. W. F. Hegel, Werke, 2.249.

[47] J. G. Fichte, Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797, Gesamtausgabe, 4.1.363; den Pyrrhonismus als Zweifellehre, in der der Zweifel sich selbst noch erschüttert und bezweifelt, finden wir dargestellt bei M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.227.18–24; 2.12.262.11–23 (≙ Gesammelte Schriften, 3.308; 3.352); davon ausgehend sagt B. Pascal, Opuscules, Chap. 14 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, pp. 150–151: „*Il [Montaigne] met toutes choses dans un doute universel et si général, que ce doute s'emporte soimême, c'est-à-dire [qu'il doute] s'il doute, et doutant même de cette dernière proposition, son incertitude roule sur elle-même dans un cercle perpétuel et sans repos; s'opposant également à ceux qui assurent que tout est incertain et à ceux qui assurent que tout ne l'est pas, parce qu'il ne veut rien assurer. C'est dans ce doute qui doute de soi et dans cette ignorance qui s'ignore, et qu'il appelle sa maîtresse forme, qu'est l'essence de son opinion, qu'il n'a pu exprimer par aucun terme positif. Car, s'il dit qu'il doute, il se trahit, en assurant au moins qu'il doute; ce qui étant formellement contre son intention, il n'a pu s'expliquer que par interrogation; de sorte que,*

Vernunft wohl aus sich selbst erklärt werden könne; wer diesen Zweifel hat, der kann nicht leugnen, daß er nicht gehoben werden könne."[48]

Die Pyrrhoneer hätten eigentlich nur bei Protagoras,[49] Antisthenes,[50] Speusippos,[51] Eukleides,[52] oder besser noch, bei Stilpon von Megara[53] in die Schule gehen müssen, um die Form allen Reflektiertseins einsehen zu können. Die Nicht-Erwähnung der Prädikationsparadoxien dieser Traditionslinien erscheint wie eine absichtliche Auslassung im sonst oft kleinlichen Auflisten des Empiricus.[54] Schon die helleni(sti)schen

---

ne voulant pas dire: «Je ne sais,» il dit: «Que sais-je?» dont il fait sa devise, en la mettant sous des balances qui, pesant les contradictoires, se trouvent dans un parfait équilibre: c'est-à-dire qu'il est pur pyrrhonien."

[48] J. G. Fichte, Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797, Gesamtausgabe, 4.1.194.

[49] Cf. Platon, Euthydemos 285d–286b; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.53.

[50] Cf. Aristoteles, Metaphysica Δ.29.1024^{b}32 sqq., H.3.1043^{b}23 sqq.; Alexander Aphrodisias, In Metaphysicorum 1024^{b}26 sqq. ≙ ⟨ed.⟩ M. Hayduck, p. 434.25 sqq. ≙ F. Decleva Caizzi, Antisthenis Fragmenta, p. 41, Fragment 47 B.

[51] Cf. Aristoteles, Analytica posteriora 97^{a}8 sqq.; cf. J. Annas / J. Barnes, The Modes of Scepticism, p. 132.

[52] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.107.

[53] Cf. Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1119–1120; Simplikios, In Aristotelis Physicorum I.3.26.r.7–25 ≙ ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 120.1–25; Aristoteles, De sophisticis elenchis 178^{b}37–179^{a}11; cf. auch Platon, Euthydemos (ca.) 275–298, wo das Paradoxon schon anläßlich der Sophistik vorgeführt wird; ursprünglich sollte diese Thematik Bestandteil unserer hier Studie sein, doch mußte sie aus Gründen des Umfangs herausgenommen und für eine unserer nächsten großen Veröffentlichungen zurückgestellt werden; cf. jetzt H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, pp. 75–112

[54] Eben weil wir annehmen, daß Sextus das Hauptinstrument seiner

Skeptiker selbst haben den Schwachpunkt ihrer Lehre vermutlich erkannt, oder aber haben gar nicht gelehrt, was ihnen von den späteren Doxographen in den Mund gelegt wurde. Das wird deutlich in Sextus' Aufzählung der Ziele der Skepsis, die mit dem Satz schließt: „Einige namhafte Skeptiker aber fügten zu diesen auch das Ablassen vom/Ansichhalten betreffs des Forschens/Suchens (*tèn en taîs zētḗsesin epochḗn*)"[55]! Über die Beweggründe, die dieses Anhalten leiten, ist damit zwar nichts ausgesagt. Jedoch, die Andeutung allein schon verrät genug.[56]

Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als all die vorschnellen Parallelisierungen der buddhistischen *catuṣkoṭi* und des Nicht-eher-Quadrats der Pyrrhoneer, wozu man durch die erstaunliche Ähnlichkeit, ja Gleichheit ganzer Textpassagen, Argumentationsstränge, einzelner Lehrinhalte und des

---

Demonstrationen bezüglich seiner Herkunft nicht preisgeben wollte, erscheint uns die Verschweigung der früheren Megariker nicht seltsam, im Gegensatz zu R. G. Bury, Introduction to: Sextos Empeirikos, Outlines of Pyrrhonism, Sextos Empeirikos in four Volumes 1.XVI: „Curiously enough, although Sextus often refers to Diodorus Cronos (*circa* 300 B. C.), he hardly mentions the earlier Megarics, although many of the Sceptic arguments must have been borrowed from them." Gerade weil, Mr. Bury! „.. sicher ist, daß die Prädikationsbestreitung ein geeigneter Anknüpfungspunkt für die Skeptiker Pyrrhon von Elis und Timon von Phlius gewesen und als integrierender Bestandteil mit in ihre Theorie der Urteilsenthaltung, der ἐποχή, eingegangen ist." (K. Oehler, Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, p. 51; cf. W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, p. 213[2]).

[55] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.30.

[56] Eine Diskussion dazu bei: J. Schmucker-Hartmann, Das Glück des Pyrrhonischen Philosophen, p. 187; A. Goedeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus, p. 287; L. Hasler, Die skeptische Zerstörung der Esoterik, pp. 37–39.

Totalsinns beider Systeme um so leichter verführt wird,[57] abzulehnen.[58] Wenn letzteres schon mit einem indischen Pendant in Verbindung gebracht werden soll, dann allenfalls mit Sañjaya's fünffacher Negation,[59] die, wie gezeigt, ebenso Gefahr läuft, das Verneinen zu perpetuieren, oder vielleicht mit der *sapta-bhaṅgī*-Logik der Jaina-Lehre von der Unbestimmtheit und Nicht-ein-Seitigkeit (*an-eka-anta*): „The principle of

[57] Strukturvergleiche bei: J. Grenier, Sextus et Nāgārjuna; E. Conze, Der Buddhismus, pp. 132–135; idem, Buddhist Studies 1934 – 1972, [1.] 217–220; S. Biderman, The Sceptic's Dilemma: An Indian Version, pp. 41–42; S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, pp. XXX sqq.; B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, pp. 327–328, 331–332, 420–421; D. Garner, Skepticism, Ordinary Language, and Zen Buddhism; T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika; idem, Early Greek Philosophy and Mādhyamika; E. Franco, Perception, Knowledge and Disbelief, pp. 33–47: ad Skepsis und Jayarāśi; A. C. Mukerji, Nāgārjuna and Śaṅkara, p. 11; M. Ishigami, Le Bouddha, Pyrrhon et Montaigne, pp. 14–23; M. Sprung, Nietzsche and Nāgārjuna; idem, The Origins and Issues of Scepticism: East and West; B. Ñānajīvako, The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche; J. Wetlesen, Naess on the Development of a Pyrrhonian Sceptic – Some Comments in the Light of Indian Scepticism; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 129–130; B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, pp. 42–66; A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie; idem, Sextos Empeirikos and Indian Logic; kurze Bemerkungen bei R. A. Mall / H. Hülsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie, p. 206; P. T. Raju, Nāgārjuna's Conception of the Śūnya, p. 46; mit Einschränkung auch: E. Flintoff, Pyrrho and India.

[58] Contra A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, coll. 246–250: „Das indische Tetralemma bei Pyrrhon von Elis" (Kapitelüberschrift, o.c., col. 246); B. Ñānajīvako, The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche, p. 321: „… corresponds verbatim to the basic rule of Buddhist logic, *catu-koṭikam* – tetralemma, applied by Buddho in the case of *avyākatāni*, or questions »not expounded« by him"; P. E. More, Hellenistic Philosophies, p. 307[3]; ebenso contra T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 3: „Finally Timon rejects all possible verbal assertions in a summation of

anekāntaḥ seems, however, to be closer to Pyrrho's *ouden mallon* than to the *catu-koṭi* criterion as applied by Buddho."[60]

Eine semantische Analyse des *ou-mãllon*-Quadrilemmas bestätigt unsere Taxierung. Danach müßte die griechische Formel, übertragen als »nicht eher« mit „gleichwie", „ebenso wie", übersetzt als »nicht mehr« mit „(eben-) so sehr", „so

---

Pyrrhon's teaching that is virtually identical to the Buddhist *catuṣkoṭi*"; ebenso abzuweisen: M. Sprung, Nietzsche and Nāgārjuna, p. 166 ≅ idem, The Origins and Issues of Scepticism: East and West, p. 80: „This is the *catuṣkoṭi* which has precisely the same formulation as that given earlier for Pyrrho"; von einer „Entsprechung" redet S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. XXX; vorsichtig auch R. A. Mall / H. Hülsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie, p. 206: „Das Quadrilemma der buddhistischen Logik erinnert uns an die Position Pyrrhos …"; die Meinung von K. N. Jayatilleke, Eary Buddhist Theory of Knowledge, p. 130 § 173: „… the four logical alternatives mentioned in Timon's account (i.e. is, is not, both is and is not, neither is nor is not) are identical with that of Sañjaya, the Buddhists and perhaps also of the three schools of Sceptics [im alten Indien] …" ist zu differenzieren, die Verwandtschaft des *ou mãllon* mit Sañjaya's Negationen ist zuzugestehen.

[59] Cf. A. Flintoff, Pyrrho and India, p. 100: „We know of one particular group that was actually called the »eel-wrigglers« (*amarāvikkhepikā*) almost certainly because they refused to be tied down to any particular verbal formulation of what they were supposed to believe in (…). Here we find both the theory and practice of Pyrrho united together." Cf. o.c., p. 103: „I would suggest that when we hear the voice of Sañjaya distorted by its appearance in the Digha Nikaya, we probably come as close to hearing the genuine voice of Pyrrho of Elis as we are ever likely to"; cf. T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 25; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 131, erkennt zwar die Verwandtschaft, verortet aber beide auf der vierten Thesenkante (λ_4); ohne wohl Pyrrhon's Tetralemma zu kennen, konstatiert P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, pp. 695, 697; idem, Structural Depth of Indian Thought, pp. 23[36], 184, eine Strukturverwandtschaft zwischen Pyrrhon und Sañjaya; ebenfalls B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, pp. 327–332,

viel als“ umschrieben werden. Hierin stimmen wir mit der Aristotelischen Auffassung überein.[61] Zwar wäre damit eindeutig festgehalten, daß jede Proposition in gewisser, man müßte pyrrhonisch: in ungewisser Weise sagen, daß jede Pro-Position also an allen Positionen teilhat, daß »jedes Positionierte ebenso(sehr) ist, als nicht ist, als ist wie auch nicht ist, als weder ist noch nicht ist«, doch scheint der Preis dieser Unentschiedenheit die Entscheidung für das Ixion-Los eines unaufhörlichen Kreisens i n n e r h a l b des Syntagmas zu

420–421; B. Mal, The Religion of the Buddha and Its Relation to Upaniṣadic Thought, pp. 47–48.

[60] B. Ñānajīvako, The Indian Origin of Pyrrho’s Philosophy of Epoche, p. 326, cf. o.c., p. 319; cf. W. Görler, Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, p. 753: „Das indische Tetralemma [nach den benutzten Vorgaben A. M. Frenkian’s vollkommen unspezifisch gemeint] hat eine andere Funktion als die skeptische *ou-mãllon*-Formel. … wenn Pyrrhon sich anschickte, nacheinander zu zeigen, dass die vier Möglichkeiten (ist, ist nicht usw.) nicht zutreffen, so wären das apodiktische Aussagen par excellence. Es soll und muss aber alles in der Schwebe bleiben.“ Soll und muß es das? Leider sind die vier Erläuterungen und Begründungen, die der Autor o.c., pp. 744–745, 753, gibt (Drei-, nicht Viergliederung der Formel des Urteilsverzichts; vorherrschende Dilemma-Stuktur des *ou-mãllon*; „ternäre Struktur“ Pyrrhon’scher Formeln (vgl. ersten Punkt!); Funktion des ‘indischen’ Tetralemmas: „zerlegen“, „Durchmusterung“, „nacheinander“), nicht zwingend; die Zurückweisung indischen Einflusses bei der Herausbildung des skeptischen Tetralemmas, o.c., p. 753, mag trotzdem angebracht sein.

[61] Cf. P. De Lacy, οὐ μᾶλλον and the antecedents of ancient scepticism, p. 63: „Thus for Aristotle and his school ou mãllon was linked with the untenable position that two contradictory or otherwise incompatible propositions may both be true, that there is no essential nature in things, that good and bad, better and worse, have no basis in nature – a position to which presocratics and sophists, whether intentionally or not, came dangerously close to committing themselves.“

sein, oder ein Protagoreisches „*pánt' eĩnai alēthẽ*“,[62] alles ist wahr.

Für die Skepsis à la Sextus gilt also: „These und Antithese sind gleich wahr. Die mahāyānistische Metalogik beweist aber, daß alle Thesen falsch sei[n]en …“[63] „ οὐ μᾶλλον ('nicht mehr dies als jenes'). Timon empfiehlt, über alles und jedes zu sagen (…), dass es «nicht mehr ist als es nicht ist». Wie in der deutschen Übersetzung ist das im Griechischen vieldeutig; es kann heissen: a) es ist und es ist nicht, b) weder ist es noch ist es nicht, c) es ist nicht in höherem Masse als es nicht ist.“[64]

Nur in seiner negierenden Bedeutung wäre das »nicht mehr« die formale Anzeige für die wissensmäßige Einkehr in die *epochḗ*. Die (semasiologisch beurteilt) recht freie Umschreibung müßte dann allerdings „ebensowenig“, „so wenig als“ lauten.[65] Dieserart muß das Stilpon der Megareer denn auch verstanden haben. „Als ein überaus gefährlicher unter den Eristikern nämlich hob er auch die Ideen auf (*deinòs d'*

---

[62] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.51, cf. Platon, Euthydemos 286c; bzw. 'alles ist wahr und falsch, d.h. eins', cf. Aristoteles, Metaphysica Γ.4.1007^{b}19–25; Γ.5.1009^{a}6–15; bei Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1109A–B, lesen wir, daß, wer die Meinung vertrete: ›nichts sei eher solcherart als solcherart‹ (›*mēdèn mãllon eĩnai toĩon è toĩon*‹), der borge sich die Epikureische Lehre: ›alle Sinneseindrücke sind wahr‹ (›*pásas eĩnai tàs di' aisthḗseōs phantasías alētheĩs*‹); daß die Erscheinung bei Timon Allgültigkeit/volle Bedeutung besitzt (*pántē sthénei*) und wie bei Ainesidemos und Epikouros Kriterion ist, berichtet Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.105–106.

[63] S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. XXXIII.

[64] W. Görler, Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, p. 744.

[65] Cf. I. Sluiter, On Η ΔΙΑΣΑΦΗΤΙΚΟΣ and Propositions Containing ΜΑΛΛΟΝ/ΗΤΤΟΝ, p. 50: „… ἀνειρετικῶς (οὐδὲν μᾶλλον A ἢ B = 'A as little as B')“.

ágan òn en toῖs eristikoῖs anéjrei kaì tà eídē·); und zwar erklärte er, daß, wer sagt: es ist ein Mensch, [der sagt: es ist] niemand (*kaì élege tòn légonta ánthrōpon eῖnai mēdéna·*); weder ist es nämlich der da noch der da (*oúte gàr tónde eῖnai oúte tónde·*); warum dann eher/mehr der da als der da (*tí gàr mãllon tónde è tónde;*)? Folglich also ein Nichtderda (*oud' ára tónde.*)."[66]

Nicht anders Karneades, von welchem berichtet wird, daß „er weder das Sein von Wahrheit noch von Falschheit zuließ (*ouk eíasen oúte tò alēthès eῖnai oúte tò pseũdos,*), oder nicht eher/mehr das eine als das andere (*è ou mãllon tò 'éteron toũ 'etérou*), oder mehr vom Glaubhaften (*è mãllon apò toũ pithanoũ*)"[67]. Wenn der Pyrrhoneer seine Retention aus Unwissenheit und in Unwissenheit vollzieht, mag er wohl ebenso am Ziel der Meeresstille des Gemüts (*galḗnē*) ankommen wie sein Kollege, der es aus Erkenntnis tut, das hat Søren Kierkegaard sehr schön gezeigt, indem er den Zustand der Suspensio des griechischen Skeptikers als die Sinnesart

[66] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.119; in der verdeutlichenden, aber ohne bibliographischen Nachweis gegebenen Paraphrase von T. Gomperz, Griechische Denker 2.155: „Auch meinte er [Stilpon], daß mit „Mensch-Sein" gar nichts ausgesagt sei. Denn man bezeichne damit diesen Einzelmenschen nicht mehr als jenen; somit weder diesen noch jenen; folglich überhaupt keinen." Man vergleiche hiermit Hegels Definition des Wahren der sinnlichen Gewißheit, des Allgemeinen, G. W. F. Hegel, Werke, 3.85.

[67] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.8.7 (738a–b); Karneades' Zulassen eines Mehr des Glaubhaften steht Arkesilaos' Ablehnung desselben, cf. o.c. 14.6.5 (731b), nicht entgegen, wenn man die Schichtenarchitektonik der Akademischen Skepsis berücksichtigt; cf. P. De Lacy, οὐ μᾶλλον and the antecedents of ancient scepticism, pp. 67–68.

charakterisierte, die dieser wollte,[68] seine (notwendige) Existenz demonstrieren kann er aber nicht.[69]

Die Akademischen Skeptiker waren in dieser Sache konsequenter. Sie behaupteten kategorisch, daß alles unbegreiflich sei (*akatálēpta eĩnai pánta phasí*),[70] daß da nichts sei, was ergriffen/in Worte gefaßt und begriffen/wahr-genommen werden könne (*nihil esse quod comprehendi et percipi possit*),[71] womit aber „niemals gesagt sein solle, daß entweder Farbe oder Geschmack oder Ton", das Wahrgenommene also, „nichts sei" (*numquam dictum sit aut colorem aut saporem aut sonum nullum esse*), sondern daß „ihnen kein eigentümliches Kennzeichen des Wahren und Gewissen innewohne, das nirgend sonst vorfindlich wäre (*non inesse in iis propriam quae nusquam alibi esset veri et certi notam*)".[72] Da sie ihrem Dementi des Begreifens mit der Autorität der Tradition Gewicht verleihen wollten, führten sie nun jene von den „*antiquis*" und „*nobilissimis philosophis*" an, die das Wahre (*verum*)

---

[68] Cf. S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, Gesammelte Werke, 10.79.

[69] Cf. H. Gliwitzky, Einl. in: J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, pp. XIX–XXI, LVII–LXIV, wo diese Zusammenhänge unübertrefflich klar betreffs der «Wissenschaftslehre» Fichtes erläutert werden.

[70] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.226; cf. o.c. 1.3; 1.227–235; idem, Adversus Mathematicos 7.156–157; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.7.4 (734d); 14.7.15 (736d); 14.8.6 (738a); handelt es sich nur um eine Ungenauigkeit, wenn selbiger o.c. 14.17. 10 (758a) und Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.8, das gleiche auch für Pyrrhon und seine Schülerschaft, die sog. Skeptiker konstatieren?

[71] Cicero, Academica 2.148; cf. o.c. 1.45.

[72] Cicero, Academica 2.103–104; dies die exakte Definition des Aparallaxie-, Adiaphorie- oder Indifferenz-Prinzips; dazu der 'ahnungslos-unphilosophische' Kommentar von K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, p. 145: „Ahnungslose Unphilosophie des unentschiedenen Skeptizismus!"

schlechtweg negierten, unter ihnen diejenigen, die nicht vergaßen, metatheoretisch oder re–flexiv selbst diese Negation noch zu negieren, so recht nach dem Vorbild des Metrodoros von Chios.[73]

Auf diese Weise konnte der Eindruck entstehen, sie seien verwundbarer als die Pyrrhoneer, da sie Wissen und Wahrheit schlechtweg zu leugnen schienen,[74] was absurd wäre, jedoch die jederzeit verfügbare Unterstellung zur billigen Abfertigung von Skepsis generell geblieben ist, gegen die sich die Akademiker selbst schon zur Wehr setzen mußten: „… wir negieren nicht, daß es etwas Wahres gibt; daß man es begreifen könne, negieren wir (… *veri esse aliquid non negamus, percipi posse negamus*)".[75] Der Tatbestand, daß sie wenigstens das quasi begreifen, daß nichts begriffen werden kann, und quasi bestimmen, daß nichts bestimmt werden kann (*Academici quidem ipsum illud nihil posse comprehendi quasi*

[73] Cf. Cicero, Academica 1.45; 2.28–29; cf. idem, Academica 2.73–74: … *Chius Metrodorus, initio libri qui est de natura, 'Nego' inquit 'scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem, nescire (aut scire), scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit.'* (… es sagte Metrodoros von Chios zu Beginn seines Buches ›Über die Natur‹: 'Ich bestreite, daß wir wissen, ob wir etwas wissen oder nichts wissen, sogar, daß wir das wissen, ob wir nicht wissen oder wissen, oder ob überhaupt etwas ist oder nichts'.) Cf. Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.19.8–9 (765d); Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.88; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.58; Lucretius, De rerum natura 4.469–470: „*Denique nil sciri siquis putat, id quoque nescit an sciri possit, quoniam nil scire fatetur.*" (Mit einem Wort, wenn einer meint, nichts zu wissen, weiß er auch nicht, ob er das wissen könne, nachdem/da er [ja] wahr-sagt, nichts zu wissen.).

[74] Cf. L. C. F. Lactantius, Divinae institutiones 3.4.10–3.5.8; 3.6.7–10; idem, Epitome divinarum institutionum 26(31).5–6 (f.21^{b}); 27(32).2–3 (f.22^{a}); Seneca, Epistulae 88.44.

[75] Cicero, Academica 2.73; cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.2–3.

comprehendunt, et nihil posse decerni quasi decernunt)[76], wurde schon von Gewährsleuten des Altertums als Unterscheidungsmerkmal herausgestellt zwischen Akademikern und Pyrrhoneern, welche letzteren behauptet haben sollen, daß nicht einmal das irgendwie als wahr angesehen werden könne, da nichts als wahr angesehen werden könne (*Pyrronii ne id quidem ullo pacto verum videri dicunt, quod nihil esse verum videtur*).[77]

Tatsächlich haben sich die Pyrrhoneer selbst von ihren skeptischen Konkurrenten in der Form abgesetzt, daß sie diesen einen negativen Dogmatismus vorwarfen, von dem nur Arkesilaos weitestgehend freigesprochen wurde.[78] Zu Unrecht. Arkesilaos gleich nimmt auch Karneades bei seiner Erkenntnisleugnung für sich verschiedene Reflexionsniveaus in Anspruch, genau so wie die Pyrrhoneer dies mit dem Selbsteinschluß ihrer Argumente tun, was später noch einmal gezeigt werden wird, nur ist er, wie gesagt, weise genug, die Wahrheit zunächst bestehen zu lassen und sich auf die Aufhebung des Er- und Begreifens zu beschränken: „Wer nämlich verneinte, daß es etwas gäbe, das begriffen werden könnte, der dürfte nichts davon ausnehmen; folglich könnte notwendigerweise nicht einmal dies irgendwie er- und begriffen werden, weil es [eben] nicht ausgenommen wäre. (*qui enim negaret quicquam esse quod perciperetur, eum nihil excipere; ita necesse esse ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprendi et percipi ullo modo posse.*)."[79] Als einzig »Wahres«

[76] Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.8.

[77] Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.8.

[78] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.3; 1.226–235.

[79] Cicero, Academica 2.28; zu Arkesilaos nämliches o.c. 1.45: „*Itaque Aracesilas negabat esse quidquam quod sciri posset* (Daher bestritt

bleibt dann nur – die Kontinenz. Ist diese Zurück-Haltung eingetreten, dann macht weder die Rede von Wahrheit noch von Falschheit Sinn.

„Was damit, daß jene nämliche Kunst – so wie Penelope das Gewebe wieder auftrennt – am Ende das Vorhergehende aufhebt (*Quid quod eadem illa ars quasi Penelope telam retexens tollit ad extremum superiora?*)?“[80] Im Hinblick auf die Aufhebung, den Stillstand des diskursiven Denkens, des vorstellenden Erkennens und Wissens, kann das Telos der Skeptiker nun, wie von Seneca oder Lactantius in anderer Hinsicht und Absicht getan, auch Unwissen, Ignoranz[81], Philosophie des

Arkesilaos, daß irgend etwas sei, das erkannt werden könne,), *ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset* (selbst jenes nicht einmal, das sich Sokrates vorbehalten hatte)“; ohne nun Einsicht in die Sache zu haben, sah Lactantius, daß die re-flektierte Reflexion in ihrem ‘Selbstmord’ enden muß, cf. L. C. F. Lactantius, Divinae institutiones 3.5.8.7–9: *quid ergo promouit Arcesilas nisi quod confectis omnibus philosophis se quoque ipsum eodem mucrone transfixit?* (Was beförderte Arkesilaos also, außer daß, nachdem er alle Philosophen niedergestreckt hat, auch sich selbst mit demselben Schwert durchbohrte?) Für diesem Problemkreis ist auch unsere Anmerkung zum Polypen und zur Hydra im Kapitel 1a relevant; eine umfangreiche Testimoniensammlung zu Arkesilaos und Karneades bietet H. J. Mette, Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane; idem, Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustrum 26, 7–94): Von Lakydes bis zu Kleitomachos; noch heute lohnt es sich, zur Skepsis die Artikel im ›Historischen und Critischen Wörterbuch‹ P. Bayle’s zu konsultieren.

[80] Cicero, Academica 2.95; cf. das berühmt gewordene Gleichnis von der Leiter, die umgeworfen wird, sobald man auf ihr hochgestiegen ist, bei Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 8.481.

[81] Cf. L. C. F. Lactantius, Divinae institutiones 3.6.7.11–14, wo Arkesilaos ein „*ignorantiae magister*“, ein Meister der Ignoranz genannt wird, der „unter Berufung auf Sokrates als Urheber den Satz annahm, zu behaupten, daß man nichts wissen könne.“ (*auctore Socrate suscepit hanc sententiam, ut adfirmaret sciri nihil posse.*).

Nichtphilosophierens[82] oder auch Agnosie[83] genannt werden. „Some of the statements which Cicero makes in his *Academica*, on behalf of or in response to the Skeptics, are indeed strikingly similar to the teachings of the Mādhyamikas and other later Buddhists."[84]

G. W. F. Hegel hat die Rückkehr der Skeptiker in die *apátheia* (Leidfreiheit/Leidenschaftslosigkeit) als Flucht ins

---

[82] Cf. L. C. F. Lactantius, Divinae institutiones 3.4.11.13–16: *Arcesilas Academiae conditor … constituit nouam non philosophandi philosophiam.* (Arkesilaos, der Gründer der [Mittleren] Akademie … schuf die neue Philosophie des Nichtphilosophierens.) Cf. J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.343 (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen.): „*Leben* ist ganz eigentlich *Nicht-Philosophiren*; *Philosophiren* ist ganz eigentlich *Nicht-Leben*;" cf. idem, 3ter Cours der W. L. 1804, Ms. p. 7v.

[83] Cf. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3.1.531²–532: „Die ἀπροσπτωσία [Freisein von Voreiligkeit] ist … gleichbedeutend mit der ἐποχή oder der ἄγνοια, welche Max. Tyr. Diss. 35, 7 Schl. als Ziel des Karneades bezeichnet." In der kritischen Ausgabe: Maximos Tyrios, Philosophoumena 29.7.k.8 (123a), ⟨ed.⟩ H. Hobein, p. 349, steht statt *ágnoian*, Unwissen (cf. Apparat zu Zeile 8) *'agneían* (Reinheit, Lauterkeit, Keuschheit) als das, wohin Karneades verschlagen (*pémpei*) worden sei; sollte die *epochḗ* (Verhaltenheit) von den Akademischen Skeptikern tatsächlich als mit der *ágnoia* (»Wissensenthaltsamkeit«) identisch gelehrt worden sein, so läge hier eine überformte und übersteigerte Weise des Nichtwissens vor – jenseits der Allerweltsunwissenheit à la Sextus und der „kunstmäßigen und szientifischen Unwissenheit", die Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft B451/A424, am Skeptizismus fürchtet, „welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen" –, die als wörtliche Programmatik der platonisierenden Mystik eines Philon Iudaeus, Plotinos, Proklos, Damaskios, Dionysios Areopagita oder Eriugena aufgefaßt werden könnte; nicht ganz zu Unrecht nennt denn P. Hadot, Philosophie als Lebensform, p. 180, „die Aufhebung des Urteils (*epoché*)" bei den Skeptikern deren „eigentliche geistige Übung"; vgl. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 15.5–7: „*Man sol hie komen in ein überformet wizzen, noch diz unwizzen ensol niht komen von unwizzenne, mêr: von wizzenne sol man komen in ein unwizzen.*" Cf. B. Welte,

Gegensatzlose gebrandmarkt;[85] wohlverstanden eigentlich ganz zu Recht. Und genauso einsichtig hat er diese durch seine Terminologie allein schon mit dem 'gebildeten Geist', mit der Mystik und dem Buddhismus parallelisiert, dem Daoismus und allgemein mit dem Spinozismus, wenn hier auch Differenzen der jeweiligen Feinstrukturen zu unterscheiden sind.[86] Eins hat er dabei aber offensichtlich jeweils vergessen: daß dieses Gegensatzlose nicht das Negative des Allgemeinen und des Seins ist,[87] nicht das reine Nichts oder

Meister Eckhart, p. 88: „Es [das Nichts] ist das reine Phänomen für den Menschen, der in der großen Epoché der Abgeschiedenheit lebt. Nichts wird mehr darein geredet dem, was sich selber zeigt, alle menschlichen Behauptungen, ja sogar alle menschlichen Gedanken sind ganz versunken. Es ist nur noch die reine Weite da, die ungeheuere Stille, Nichts." Cf. o.c., p. 38: „Verfolgt man den Weg der Abgeschiedenheit … , so kann man seine sachliche Nähe zur Epoché Husserls erkennen." Daß „Meister Eckhart von diesem Ansatz aus noch viel weiter" strebt (cf. o.c., p. 39), sieht B. Welte sehr wohl; ob Husserl aber geahnt hat, wohin es geführt hätte, wenn er seine *epochḗ*, die Einklammerung jeglicher Seinsthesis, Ausschaltung allen Seinsglaubens, die Aussetzung aller Stellungnahmen zu Sein oder Nichtsein der Welt, seine phänomenologische Reduktion also konsequent und radikal vollzogen und nicht nur in Wortkaskaden beschrieben hätte? Wer die Ausführungen zur Epochē nicht in den Werken Edmund Husserls selbst nachvollziehen will, der sei verwiesen auf: E. Ströker, Das Problem der *epochḗ* in der Philosophie Edmund Husserls; A. Aguirre, Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls; H. P. Sturm, Ansichhalten, pp. 475–508.

[84] E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 218–219.

[85] G. W. F. Hegel, Werke, 3.356.

[86] Dazu in unserem Kapitel 15 mehr.

[87] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 19.371.

die Leerheit[88] bzw. Eitelkeit[89], der leere Abgrund[90] in der absurden, von Hegel unterstellten Wortbedeutung. Und ein Rückzug ins leere Selbstbewußtsein oder reine Selbst,[91] die reine Subjektivität[92] schon gleich gar nicht.[93] Der Gegensatz von Nichts und Sein, Subjekt und Objekt, Selbst und Welt (Nichtselbst) ist nämlich dahin und der Irrtum fällt auf Hegel selbst zurück, hat er die Skepsis augenscheinlich doch nicht zu Ende gedacht, die Metabasis vom Ort des Reflektierens in die Ortlosigkeit der unvordenklichen und unnachdenklichen Stille und zurück übersehen.[94]

[88] Cf. G.W. F. Hegel, Werke, 2.248; 3.74; 19.401.

[89] Cf. G.W. F. Hegel, Werke, 3.73.

[90] Cf. G.W. F. Hegel, Werke, 3.74.

[91] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 3.389–390; 19.363, 369–370, 401; cf. L. Hasler, Die skeptische Zerstörung der Esoterik, p. 40.

[92] Cf. G.W. F. Hegel, Werke, 2.248–249.

[93] In dieselbe Kerbe haut M. Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. Ausgewählte Essays, pp. 228–229, wobei sein Urteil mehr für die Skepsis der Neuzeit gilt; für die alte konstatiert er analog einen 'Konservativismus', cf. o.c., pp. 216–218.

[94] Eine Auflistung von Literatur zum Thema »Hegel und Skepsis« würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen; das sicherlich wichtigste Werk dazu wollen wir jedoch nennen: H. Röttges, Dialektik und Skeptizismus.

12b Skepsis – griechisch oder indisch?

Aus der vorhergehenden Diskussion müßte eigentlich klar hervorgegangen sein, daß das skeptische Tetralemma aus Elementen der griechischen Philosophie, aus Platon's Schriften, ja aus einem Passus der ›Politeia‹ allein entwickelt worden sein kann. „Pyrrhon seems to have combined Democritus' description of each thing as 'no more A than not-A' with a Megaric formula of the type used by Plato in the *Parmenides* ('both A and not-A and neither A nor not-A')."[95] So weit war schon einmal ein Forscher bei der Herleitung des *ou mãllon* gekommen, der nämlich, der bisher den Gegenstand am ex- und intensivsten erforscht hat. Seine Hypothese ist zwar nicht ganz falsch, sie basiert aber auf einer fürchterlichen Lückenhaftigkeit, die ich u.a. darauf zurückführen würde, daß die meist vertrauten Texte unserer Tradition nicht auch mit der genügenden Selektivität durchgangen werden.[96]

---

[95] T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 23.

[96] Es sind uns nur wenige Textstellen in der neueren Interpretationsliteratur bekannt, an denen das Urteilsquadrat der Pyrrhoneer explizit neben das Tetralemma (der Megariker), aufbewahrt bei Aristoteles, gestellt wurde: „In beiden Fällen erzeugt die Negation des Kontradiktionsprinzips und seines Abkömmlings, des Prinzips des ausgeschlossenen Dritten, dieselbe Form: einen Diskurs, der das eine und das andere des Widersprüchlichen gleichzeitig behauptet oder leugnet, folglich einen sich selbst negierenden Diskurs. Der Unterschied ist, daß für Pyrrhon im Gegensatz zu Aristoteles das Ergebnis dieser Negation kein rein negatives Nichts ist [n'est pas un rien purement négatif]." (M. Conche, Pyrrhon ou l'apparence, p. 41) Cf. A. A. Long, Aristotle and the History of Greek Scepticism, p. 92^{+30-31}; W. Görler, Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, p. 752; wir können dieser forscherischen Einsicht nichts als applaudieren, insbesondere wenn man die Montaigne'sche oder Pappenheimsche Lesart des pyrrhonischen Urteilsvierlings (s.o.) zugrunde legt.

Natürlich haben sich damit all jene Forschungsresultate in Luft aufgelöst, die als einzige Möglichkeit der Herkunft unserer Tetrasis die indische Spekulation festschreiben, und sie als Fremdgut und Exoticum innerhalb des abendländischen Denkens einordnen. Heißt das nun, daß der Einfluß indischen Geistes diesbezüglich ausgeschlossen ist? Keineswegs! Nur brauchen wir diese Konstruktion zur Erklärung des Auftretens dieser Urteilsgestalt nicht, ja sie wird sogar sehr wackelig.[97]

Und wie steht es mit der Gegenthese? Wir meinen auch hier eine eindeutige Antwort aus unseren Nachforschungen ableiten zu können, sie lautet ebenso: nein. Auch die indischen »Systeme« haben zu ihrer Ausbildung von frühesten Zeiten an alle Aussagepositionierungen zur Verfügung, ja das Reservoir an Argumentationselementen reicht um mehr als ein halbes Jahrtausend, nach der damit konkurrierenden Geschichtsforschung sogar noch weiter in die Vergangenheit zurück. Da spielt es keine Rolle, ob die alten Inder bis zu den letzten Jahrhunderten vor der Zeitenwende ein systematisches oder logisches Denken hervorgebracht haben oder nicht. Letzteres wird zwar gerne behauptet,[98] wäre aber erst noch zu erweisen. Ihnen ging es, wenn man das so sagen darf, in erster Linie um »Metaphysik« und »Kosmologie«, wie eben auch den frühgriechischen »Physiologen«, und um Vertreter dieses Genres scheint es sich, wie neuere Studien zeigen, bei denen gehandelt zu haben, die im buddhistischen

[97] Cf. T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 24; cf. E. Bevan, Stoics and Sceptics, p. 123: „We know for one thing that he [Pyrrhon] went with Alexander the Great to India. Wild statements have often been made as to Indian influences travelling Westward. … Unfortunately just here, where the contact is provable, no transmission of Indian doctrine can be traced."

[98] Cf. I. M. Bohenski, Formale Logik, pp. 482–485.

Kanon in tetralemmaartigen Anordnungen unter der Rubrik *lokāyatika* abgefertigt werden. Das Interessante ist, daß diese, in der neueren Indologie durchweg als Materialisten vermeinten, schon von frühen Zeiten an die Debattier- und Schlußkunst in ihr Tätigkeitsfeld eingeschlossen haben dürften: „… lokāyata – in its earliest use meant the study of metaphysical topics along with reasoning involved, with the idea of gaining success in debate."[99] Wie die vorsokratischen Physiologen könnten sie unter Verwendung von Vielkanten versucht haben, ihre Doktrinen zu vertreten und verfechten, ohne daß nun schon eine der aristotelischen oder hier: *nyāya*-schen Subtilität angemessene Logik ausgebildet gewesen sein bräuchte.

Ob das Kopfwerk des logischen Schließens und der Dialektik ganz allgemein nicht eher durch eine Ostwanderung sich in Indien endgültig etabliert und auch zur Entstehung des Madhyamaka-Systems beigetragen hat,[100] ist eine ganz andere Frage und nicht zu widerlegen, u.E. aber auch nicht zu belegen.[101] Im Gegenteil wurden im Westen – im Westen, zu merken, – immer wieder Stimmen laut, Aristoteles habe Wesentliches, auch auf dem Gebiet der Logik, von den Indern gelernt.[102]

---

[99] K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 57 § 66; cf. o.c., pp. 48–57.

[100] Mit aller Vorsicht in den wissenschaftlichen Diskussionsraum gestellte These von T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, pp. 28 sqq.; idem, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, pp. 160–161; idem, Brief an mich vom 18. 6. 1987.

[101] C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 199, nennt diese Hypothese vehement: „absolutely false", eine Begründung bleibt er jedoch ebenso schuldig.

[102] Cf. C. B. Schlüter, Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Sankhya-Lehre des Kapila, p. 10: „Die … indische Sankhyalehre des Kapila

Was nun aber letztlich mit der Meinung, daß es in der frühen Antike zwischen Europa und Asien, besonders dem Subkontinent überhaupt keine philosophischen Austauschbewegungen gegeben haben könnte? Wer diese vertritt, der möge nur die gelehrten Bemühungen der letzten 150 Jahre zum Thema kultureller Übernahmen einmal sichten und sich

… , mit welcher … die Aristotelische Lehre von Gott, der Welt, der Natur und dem Menschen eine Aehnlichkeit zeigt, die fast zur Identität wird. … Ich traue aber meiner Entdeckung um so lieber, da ja bekanntlich Alexander seinem Lehrer und Freunde Aristoteles nicht nur reichliche Naturseltenheiten, sondern auch viele Bücher aus Indien nach Griechenland sandte, unter denen sich nach Schlegel's und Windischmann's und, wie es scheint, Hegel's Vermuthung wohl auch die Logik des Gautama befand und gar wohl die alte, berühmte Sankhya-Philosophie des Kapila befinden konnte." Cf. W. Jones, On the Philosophy of the Asiatics, pp. 170–171: „Here I cannot refrain from introducing a singular tradition which prevailed, according to the well-informed author of the Dabistán, in the Panjáb and in several Persian provinces; that, »among other Indian curiosities, which Callisthenes transmitted to his uncle, was a technical system of logic, which the Bráhmens had communicated to the inquisitive Greek«, and which the Mohammedan writer supposes to have been the ground-work of the famous Aristotelian method. If this be true, it is one of the most interesting facts that I have met with in Asia: and if it be false, it is very extraordinary that such a story should have been fabricated either by the candid Mohsani Fáni, or by the simple Pársís and Pandits, with whom he had conversed;" nach der Textlage sind die Behauptungen zu einer derartigen literarischen Beeinflussung Aristoteles' durch indische Traktate zwar phantastisch (cf. H. v. Glasenapp, Die Philosophie der Inder, p. 431; A. Weber, Indische Streifen 3.253–257), zur Widerlegung der Strukturhypothese reicht ein Lächerlichmachen der Schlüterschen Schrift oder des Jones'schen Hinweises ihres tatsächlichen wissenschaftlichen Ungenügens wegen, wie die zitierten Kritiker das versuchten, aber keinesfalls hin; festzustehen scheint: Aristoteles drang in seiner Geschichtsspekulation „bis in den Orient vor und erwähnte seine uralten großartigen Schöpfungen mit ehrfürchtigem Interesse." (W. Jaeger, Aristoteles, p. 130) Zudem: „Die Akademie war d.h. damals geradezu der Brennpunkt einer orientalisierenden Strömung, die

zum Ziel setzen, diese allesamt zu widerlegen. Wir wollten ob dieser Aufgabe allerdings nicht an seiner Stelle sein.

Sieht man einmal von der Tendenz des Pyrrhonisten ab, sich selbst gegen seine innere Logik und ausgeführte Aporetik als subjektiver Agnostizist zu gebärden,[103] so muß man das gesamte Reflexionsmuster seiner Lehre unumwunden zur Analogie des buddhistischen Mittelwegs erklären: „The Buddhist iconoclastic position is curiously like that of Sextus Empiricus … . At the same time, it must not be overlooked that while Sextus Empiricus is a sceptic even in the modern sense, the Buddhist is *not* a »nothing-morist«."[104] Der erste,

---

als Vorzeichen des Alexanderzugs und der ihm folgenden Annäherung zwischen hellenischem und asiatischem Geist von hoher, lange nicht genug gewürdigter Bedeutung ist." (o.c., pp. 133) Wir sympathisieren mit dem großen Indologen F. Max Müller, wenn er zu bedenken gibt, daß „es am besten sein wird, die Fakten zu akzeptieren und beide, griechische und indische Philosophie als Früchte des geistigen Bodens Indiens und Griechenlands zu betrachten, und aus ihren verblüffenden Ähnlichkeiten nur diese einfache Überzeugung abzuleiten, daß es auch in der Philosophie einen Reichtum an Wahrheit gibt, der das gemeinsame Erbstück der gesamten Menschheit bildet, und von allen Nationen entdeckt werden mag, so sie danach mit Aufrichtigkeit und Ausdauer suchen." (F. M. Müller, The Six Systems of Indian Philosophy, p. 388).

[103] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.70; Seneca, Epistulae 88.44; ironisch: Loukianos, Vitarum auctio 27 ≙ ⟨ed./tr.⟩ A. M. Harmon 2.506–511.

[104] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.157[16]; dem zweiten Teil dieses Zitats wären selbstverständlich einige Gegenfragen entgegenzustellen, z.B. was ein moderner Skeptiker denn sei, ein Zweifler etwa? Die Gleichstellung sceptic – nothing-morist läßt allerdings auf den »Immanentisten« schließen, wäre „nothing-morist" doch zu übersetzen mit: 'Anhänger der Lehre, daß nicht mehr, d.h. sonst nichts ist'; an anderer Stelle findet sich bei demselben Autor die Gleichsetzung: „*natthika* .. a »There-is-not-ist«, … »Nothing-morist« … to mean approximately what is meant by our »skeptic«, »materialist«, »pragmatist«, or »atheist«. The man who maintains »there is no other world (*natthi*

der dies erkannt und ausgesprochen, wenn auch nicht in voller Tragweite verstanden hat, war der französische Indologe Eugène Burnouf. Noch kaum waren einige Grundzüge des Mahāyāna, dazu nur aus sehr zweifelhaften und unwichtigeren Originalquellen bekannt geworden, da sprach er über Nāgārjuna folgendermaßen: „Vermutlich verdankt seine Schule den Namen Madhyamika (Mittlere/Intermediäre) diesem Pyrrhonismus; sie stellt sich tatsächlich zwischen das Affirmative und Negative …“[105] Leider tat er das aber nicht, ohne zwei Sätze vorher dessen Lehre einen ‘scholastischen Nihilismus’[106] gescholten zu haben.

Das eigentliche Verdienst, den Zentralgedanken des Großen Fahrzeugs (Mahāyāna) in das philosophische Bewußtsein des Abendlandes hineingetragen zu haben, ist Pierre Bayle zuzusprechen. Gegen die Vorurteile seiner Zeit und der folgenden bis auf unsere Tage hat dieser außergewöhnliche Kopf, der u.E. einer der geheimen Stifter der Philosophie der Neuzeit ist, die Leere (*śūnyatā*) nicht als ein plattes Nichts

---

paro loko)« …“ (idem, Selected Papers, 2.293; in einer Fußnote dazu o.c., 2.293[51]: „*ucchedavādī* (»annihilationist«, »materialist«)…“), und eine Seite weiter lesen wir: „*natthitā*, »Not-ism«, …“ (o.c., pp. 294), womit die Pyrrhoneer sowohl als die Akademischen Skeptiker jeweils nur sehr einseitig charakterisiert wären; hier wünschte man sich eine größere begriffliche Trennschärfe und nicht nur die Wiedergabe von weitverbreiteten Vorurteilen und Vor-verurteilungen, gerade bei einem Gelehrten, der imstande ist, die Gegenstände durch die Brille einer fremden Kultur zu betrachten; unspezifische Charakterisierungen der Mādhyamika’s als »Skeptiker« sind in der Interpretationsliteratur derart weit verbreitet, daß einzelne Nachweise nicht gegeben werden müssen; zudem sind die Vorstellungen von »Skepsis« und »Skeptizismus« hierbei skandalös schwammig und die Gleichsetzungen mit dem Mittelweg folglich nichtssagend.

[105] E. Burnouf, Introduction à l’histoire du Buddhisme Indien, p. 499.

[106] Cf. E. Burnouf, Introduction à l’histoire du Buddhisme Indien, p. 499.

ausgegeben, sondern ihr eine gedankliche Funktion analog zu der sinnlichen des Raumes zugeteilt, womit er, abgesehen von der ontologischen Verzerrung, das Selbstverständnis des Buddhismus und die Konnotation des Wortes aufs genaueste traf, wenn er selbstverständlich angesichts der ideologischen Verfassung und des Zeitgeists der abendländischen Kultur im 17./18. Jahrhundert seine Einschätzung nicht in Form einer Wertschätzung, die seiner ebenso heruntergespielten Begeisterung für die Skepsis gemäß gewesen wäre,[107] aussprechen konnte.[108]

Pierre Bayle entnimmt seine Kenntnisse von der Leere den verschiedenen Enzyklopädien seiner Zeit und Reiseberichten, meist von Missionaren, aus deren Wissensschatz erstere wiederum zu einem beträchtlichen Teil kompiliert wurden. Ob der Lückenhaftigkeit der damaligen Reporte glaubte man, daß diese Kategorie einer chinesischen Sekte zuzuschreiben sei, „der Secte des Foe Kiao [sc. *fà jiào*], oder Vu guei Kiao [sc. *wú wéi jiào*]".[109] Mit seinem großartigen

[107] Zu Bayle's taktischem Umgang mit dem Skeptizismus cf. L. Feuerbach, Gesammelte Werke, 4.162–163; das Resümee lautet wie folgt: „So umflattern die Zweifel und Einwürfe Bayles wie kleine Tagvögel, angreifend, aber sogleich wieder zurückfliehend, keck und furchtsam zugleich, die Nachteule der Orthodoxie." (o.c., p. 163) Cf. auch R. H. Popkin, The Skeptical Precursors of David Hume, p. 70.

[108] Cf. seine Beschreibung der Japanischen „Anbeter der Xaca", d.h. Śākya(muni): P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch 2.881 C–D.

[109] P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch 4.264B; cf. P. Wienpahl, Ch'an Buddhism, Western Thought, and the Concept of Substance, p. 85: „Die vermutlich früheste niedergeschriebene Reaktion auf Ch'an eines Westlers in modernen Zeiten war die von Pierre Bayle, … . Er beschrieb 'die Theologie einer Sekte der Chinesen', die ihre Anschauung auf den unverständlichen Begriff des Nichts gründeten. Es ist klar, wenn man seine Beschreibung liest, daß er über Jesuitische Beschreibungen der Ch'an Buddhisten, oder, wie sie sie

Überblick über die Geschichte und Struktur weltanschaulicher Doktrinen wußte er jedoch sehr wohl Zusammenhänge herzustellen: mit 'unseren Quietisten'[110], den 'Brachmanen'[111] und – Spinoza[112], unter dessen rubrizierendem Stichwort die Darstellung sogar zu finden ist.[113] Ja, er korrigiert die Darstellungen von seiner Warte aus, und zu Recht.

„Ich will glauben, entweder daß man nicht richtig ausgedrücket, was diese Leute durch **Cum hiu** [空虛 *kōng xū* = *ākāśa* ≈ *śūnyatā*] verstehen, oder daß ihre Begriffe widersprechend sind. Man will, dieses chinesische Wort bedeute, leer und nichts, vacuum et inane; und man hat diese Secte durch den Lehrsatz bestritten, daß aus Nichts Nichts werde: also muß man gewollt haben, daß, nach ihrer Lehre, der Ursprung aller Wesen das Nichts sey. Ich kann mich nicht überreden, daß sie das Wort Nichts, in seiner genauen Bedeutung nimmt, und ich bilde mir ein, daß sie es wie der gemeine Mann versteht, wenn er saget, daß in einem leeren Kasten Nichts sey … Es ist also möglich, daß sie ihm [dem ersten Ursprunge] nichts als das Grobe und Fühlbare in der Materie abspricht. … Ich glaube, daß sie durch dieses Wort beynahe dasjenige verstanden haben, was die Neuern durch das Wort Raum verstehen."[114] Für diese Einfühlsamkeit spendet

---

nannten, die Gefolgsleute des Foe Kiao (Nicht-Mensch) berichtete."

[110] Cf. P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch 4.264B.

[111] Cf. P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch 4.263A.

[112] Cf. P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch 4.263A.

[113] Für die Berechtigung dieser Parallelisierung von Spinoza, dem Buddhismus und Zen sprechen indirekt die modernen Interpretationsversuche aus der Forschergruppe um den bekannten Denker Arne Naess; bibliographische Angaben finden sich in unserem Kapitel 14c.

[114] P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch 4.264B; meine wortgeschichtliche Anmerkung in eckigen Klammern; zum 'leeren

ihm ein bekannter Buddhismusgelehrter denn auch ein gehöriges Lob: „He writes with understanding of the "real nothingness" of Buddhism as "that which has no properties of sensible matter."“[115]

Eine Forschungshypothese darf zu diesem Komplex noch hinzugefügt werden, die nämlich, daß über Pierre Bayle „orientalischer Einfluß auf Hume“[116] ausgeübt worden sein könnte. Sollte es stimmen, daß der berühmte Studierstuben-Scepticus[117] die meisten seiner Argumente von Bayle übernommen hat, positive wie negative[118] – diese ist dank Richard H. Popkin heute weitgehend gesichert –, sollte es zusätzlich zutreffen, daß „Bayle's Skeptizismus .. zwei philosophische Hauptquellen“ hat, „eine, seine offene Bewunderung Chinas … die andere reicht zurück zu Pyrrhon, der Alexander nach Indien begleitete, und der daraufhin in Griechenland die Skepsis gründete, eine Doktrin, die dem Menschen Freiheit im Hindu-Buddhistischen Stil durch Nicht-Haften und Loslösung von Erkenntnisansprüchen betreffs der wahren

Kasten' vgl. das Gleichnis bei: Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 247–248.

[115] N. P. Jacobson, The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy, p. 35; cf. J. Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, 1.146–147; 1.175–176, wo eine andere Auslegung der Bedeutung von „ C u m = h i u “ gegeben wird, welche sich aber ebenso gegen ein nihilistisches Verständnis wendet.

[116] N. P. Jacobson, The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy, p. 35.

[117] Cf. R. H. Popkin, The Skeptical Precursors of David Hume, p. 70: „Hume had discovered … a way of locking up the Pyrrhonian dragon in the philosophical cabinet, …“

[118] Cf. R. H. Popkin, The High Road to Pyrrhonism, pp. 149–150, 158, 273; idem, The Skeptical Precursors of David Hume, p. 69; idem, David Hume and the Pyrrhonian Controversy, p. 75.

Beschaffenheit der Dinge verleiht“[119], eine allerdings gewagte aber bedenkenswerte These, dann könnte man nicht leicht umhin, zuzugestehen, daß der Orient bei der Stiftung der Skepsis mehrfach beteiligt war.

Bedächte man weiterhin, daß die aporetische Methode Francis Herbert Bradley's direkte Prägung u.a. durch Hume erfahren hat, dem großen Oxford-Eristiker aber wenigstens negativ, in der Gegensetzung gegen ihn, seiner Kritik und Bekämpfung,[120] ein wesentlicher Anteil an der Grundlegung der Gegenwartsphilosophie zufällt,[121] d.h. mehrere Entwicklungsstränge von asiatisch beeinflußter skeptischer Methode zu Hume und von ihm aus in Anschlag gebracht werden müßten, dann möchte man angesichts der schreienden Ungerechtigkeit, die der orientalischen Metaphysik per Mißachtung, Verachtung angetan wird, fast mit Nolan P. Jacobson konstatieren: „Außer den Verfassern unserer Geschichten der Philosophie ist der Einfluß des Orients auf westeuropäisches Denken, … den Historikern derart allgemein bekannt, daß er geradezu vorausgesetzt wird.“[122]

[119] N. P. Jacobson, The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy, pp. 35–36.

[120] Belegt durch: G. L. Bedell, The Logical Foundations of Metaphysics in the Philosophy of F. H. Bradley, pp. 1–2, 10–12; C. N. Keen, The Interaction of Russell and Bradley, p. 9; J. E. Salomaa, Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart, p. 85.

[121] Cf. C. A. Campbell, The Metaphysics of F. H. Bradley, pp. 38–39.

[122] N. P. Jacobson, The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy, p. 31.

12c Pyrrhonismus analysiert: vier Ebenen

Ausgangsebene der skeptischen Lehre ist natürlich das Sinnliche; entscheidend für die jeweilige Welt-Anschauung aber ist, wie dieses wahr-genommen, wie dieses denkerisch repräsentiert wird. Im Mahāyāna ist die Festschreibung diesbezüglich *pratītya-samutpāda*, allgemein »Bedingtes Entstehen« genannt; ich übersetze mit »Entstehen kraft Bedingtheit«. Gibt es im späteren Pyrrhonismus Vergleichbares? Und ob: die *phainómena*. Sie bilden das erste der beiden skeptischen Kriterien, dasjenige, welches zur Beobachtung, Bewältigung und Bewahrung des Lebens (*biōtikè tḗrēsis*)[123] angelegt wird, und welches vierfach (Vorzeichnung der Natur; Erlebniszwang; Überlieferung, Gesetze, Sitten; Unterweisung in Techniken und Künsten)[124] zu verstehen ist. Seine pragmatische Geltung wird aus dem Ursache-Wirkungs-Schema hergeleitet.

„Es ist glaubhaft, daß es die Ursache gibt. Denn wie sollten Vermehrung, Verminderung, Entstehen, Vergehen, überhaupt Bewegung, ferner jede der physischen und psychischen Wirkungen, die Verwaltung der ganzen Welt und alles andere geschehen, wenn nicht nach irgendeiner Ursache? Denn auch wenn nichts hiervon der Natur nach existiert, so müssen wir doch sagen, daß es uns jedenfalls durch irgendeine Ursache so erscheint, wie es nicht ist. Auch würde alles ganz beliebig aus allem entstehen, wenn es keine Ursache gäbe.“[125]

---

[123] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.23.

[124] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.23.

[125] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 3.17–18, ⟨tr.⟩ M. Hossenfelder; cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 9.200 sqq.

Wie gesagt, dem Zetetiker ist die Kausalität, Fließen, Veränderung und Unstetigkeit (*'reustèn gàr eĩnai tèn ousían pãsan kaì metablētèn kaì mēdépote en tõj autõj ménein*)[126] und die damit einhergehende Instabilität, Flüchtigkeit und Unsicherheit der Pragmata (*astáthmēta*)[127], folglich auch *páthē* (Leid; skr. *duḥkha*) und *tarachḗ* (Beunruhigung, Verwirrung, Schrecken, Zwiespalt; skr. *viparyāsa*; *moha*; *kleśa*) kein metaphysisches

[126] Hippolytos, Refutatio omnium haeresium 1.23.2.6–7: denn alles Wesenhafte sei im Fluß und in der Veränderung und bleibe niemals es selbst.

[127] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.3 (758d); als Erzvater der Anschauung von der Flüchtigkeit und Augenblickhaftigkeit alles Seienden gilt Heraklit; sein *pánta 'reĩ* ist paradoxerweise zur Formel erstarrt; cf. Platon, Kratylos 402a: „«*pánta chōreĩ kaì oudèn ménei*»"; cf. idem, Theaitetos 152d, 160d; Aristoteles, Metaphysica A.6.987ª32–34; Γ.5. 1010ª9–15; Ploutarchos, Moralia 392B; 559C; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.8; Plotinos, Enneaden 5.1.9.3–5 § 50; zur weiteren Überlieferung der klassischen Vorgaben innerhalb des Christentums (Albertus Magnus; Thomas Aquinas) cf. J. Quint, Meister Eckhart: Die deutschen Werke, 2.189⁶–190 (Anmerkung des Herausgebers); cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 657.15–20; o.c., p. 321.8–14; idem, Die lateinischen Werke, 4.150.4–151.5; cf. skr. *anityatva* bzw. *kṣaṇikatva*, welche nicht nur für die buddhistische Heterodoxie, sondern auch für den »Hinduismus« Gültigkeit beanspruchen; dazu: A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity; cf. Bhagavad-Gītā 2.14; zur Vergänglichkeit (*martyam*) und Bedingtheit hienieden (*iha*) liefert schon die Chāndogya-Upaniṣad 7.24.1–2 ≙ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 77, einen Beleg: *-anyo hyanyasminpratiṣṭhita* (denn es ist eins auf anderem gegründet); cf. Maitrāyaṇyupaniṣad 1.4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 176: *sarvaṃ cedaṃ kṣayiṣṇu paśyāmo* (und wir sehen, daß all dies vergänglich ist); cf. Kaṭha-Upaniṣad 1.2.10 (2.10); cf. ⟨ed./tr.⟩ S. Radhakrishnan, The Principal Upaniṣads, pp. 486–487, 611–612, 797–798; und was die indische Lehre von der Nichtselbsthaftigkeit und Wesenlosigkeit (*anātman*/*anattā*) angeht, die mit der Flüchtigkeit einhergeht, so gilt: „Le Vedānta classique, … , utilise le terme *anātman* exactement dans le même sens que le bouddhisme, à savoir pour désigner le phénomène psycho-physique." (K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, p. 70) Cf. A. K. Coomaraswamy,

Prinzip, welches absolute Gültigkeit beansprucht,[128] wie sollte es daraus sonst auch ein Entkommen geben, und sei es nur durch Gleich-Gültigkeit, es ist lebensweltlich und alltagspraktisch regulativ und dieserart unumgänglich, da Praxis ermöglichend (*tó te toũ prássein*)[129], so wie unaufhebbare Widerfahrnis (*páthē*) und fraglos,[130] und jeder kann sich nur in sie fügen, indem er sich dem Unausweichlichen meinungslos (*adoxástous … eĩnai*)[131] aussetzt, das zusätzliche Leiden durch den Glauben, daß dieses Erdulden an sich schlecht sei, somit vermeidet,[132] und durch einfaches teilnahmsloses Nachgeben/Weichen (*katà tò 'aplõs eíkein áneu prospatheías*)[133], durch

---

What is Civilisation?, p. 69[21]: „*Anātman*, .. 'un-en-spired' (not 'despirated') in Ś[atapatha] B.[rāhmaṇa] II, 2. 2. 8 where gods and titans alike are originally 'un-en-spired' and 'mortal', and 'to be un-en-spired is the same as to be mortal' (*anātmā hi martyaḥ*); Agni alone is 'immortal' (*amartyaḥ*)."

[128] Cf. Platon, Kratylos 439e: „*Põs oũn àn eíē ti ekeĩno 'ò mēdépote 'ōsaútōs échei;*" (Wie wäre also jenes irgend etwas, das nie auf dieselbe Weise beharrt?); cf. idem, Timaios 27d–28a.

[129] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.21; cf. o.c. 1.16–17; haargenau entspricht dem das *vyavahāra* der Buddhisten und Advaitin's, das mit *saṃvṛti* gleichgesetzt wird; cf. V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, pp. 175–176; die Einstellung der Skeptiker gegenüber den Phänomenen „also appears to be the Vedāntic position, *māyāvāda*. … indistinguishable from that of the Upaniṣads. We are far from assuming an "Indian influence" …" (A. K. Coomaraswamy, Notes on the Kaṭha Upaniṣad, p. 94[1]).

[130] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.22; cf. J. Schmucker-Hartmann, Die Kunst des glücklichen Zweifelns, p. 12 § 9.

[131] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.3 (758d); cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.104.

[132] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.29–30.

[133] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.230; cf. o.c. 1.193.

'Nichtwiderstehen, einfaches Folgeleisten ohne starke Neigung und Anteilnahme' (*tò te mè antiteínein …*)[134] zur *metriopátheia*,[135] mittelmäßigem, gemäßigtem, maßvollem Leiden bzw. mildem Empfinden und Nachsicht, Nachgiebigkeit, Menschenfreundlichkeit, Mäßigung in den Leidenschaften (so die Bedeutungsvarianten) gelangt.[136]

Da Sitten und Überlieferung in Griechenland selbstredend vollkommen verschieden sind von denen in Indien, und es auch waren, scheint eine inhaltliche Vergleichung des Bereichs von Erscheinung und Notwendigkeit aussichtslos, in

---

[134] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.230.

[135] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.25; 1.30; 3.235–236; idem, Adversus Mathematicos 11.162.

[136] Cf. J. Schmucker-Hartmann, Die Kunst des glücklichen Zweifelns, pp. 242–246; zum diesbezüglichen Vergleich zwischen Skepsis und Madhyamaka: T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, pp. 3, 5–6; zum *eúlogon* (Plausiblen/Einleuchtenden/Billigen), dem Kriterion für die Praxis bei Arkesilaos, cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.158; zu den drei Graden des Glaubhaften/Überzeugenden (*pithanón*), Kriterion für die Praxis bei Karneades, von Cicero, Academica 2.32, *probabile … et quasi veri simile* (anerkennenswert/passend … und quasi wahr-ähnlich/wahr-scheinlich) genannt, das der Empiricus leichtfertig als dogmatisch brandmarkt, cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.166–189; idem, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.226–231; Cicero, Academica 2.33; W. Görler, Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, pp. 859–877; nur für die Sphäre des Welthaft-Praktischen scheint eine gewisse Parallelität der Unterteilung des Karneades zur Wahrheitseinteilung Bhāvaviveka's, des Vedānta und Vijñānavāda (zu letzteren T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 243–255) konstatierbar; Arkesilaos lehnte das *pithanón* ab, cf. Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.6.5 (731b), was in rein theoretischer Hinsicht, unter Anwendung des logischen Kriteriums gilt, und im Lichte der diesbezüglich scheinbar gegenteiligen Haltung des Karneades, cf. o.c. 14.8.7 (738a–b), die wir bereits vorstellten, betrachtet werden muß; N. Maccoll, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, p. 97, nennt die Moralphilosophie des Karneades „a philosophy of the *juste milieu*".

dieser Studie sogar irrelevant; damit auch die Frage nach den Implikationen der Kausalitätslehre beider Traditionslinien, der Lehre von der Wiedergeburt (skr. *punar bhava/bhāva*) etc. etc., die innerhalb des Buddhismus mit dem bedingten Entstehen (in zwölf Gliedern) verknüpft ist, aber in seinen theoretischen, dialektischen Hauptschriften kaum eine Rolle spielt, in späteren buddhistischen Sekten sogar unbeachtet blieb, wenn nicht gar geleugnet wurde.[137]

Zur subtilen Analyse nun der Phänomene dient dem Skeptiker das zweite Kriterion, das logische (*tò logikòn kritḗrion*)[138], 'das die Dogmatiker zur Bestimmung von Wahrheit anwenden',[139] welches er deren Lehren also entnimmt, um es auf diese zurückzuwenden; da unterscheidet er sich nicht vom buddhistischen Prāsaṅgika oder seinem Vedānta-Kollegen Śrī Harṣa[140] und den indischen Vaitaṇḍika-s.[141] Spricht man von Dogmata, dann sind dies bei Sextus nicht nur hochspezialisierte Lehrsysteme sogenannter Philosophen, es handelt sich vielmehr um gedanklich-sprachlich repräsentierte Wirklichkeit,[142] um alle möglichen und unmöglichen objektsprachlichen Sachverhalte, d.h. um unser Instrumentarium zum Begreifen von Welt und Mensch schlechthin. Zwar tut Sextus so, als handle es sich hierbei um ein Wissen vergleichbar dem unter Kriterion eins gefaßten, um ein induktiv

[137] Cf. A. Watts, The Way of Zen, p. 69; T. McEvilley, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, p. 159.

[138] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.16.

[139] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.15–16.

[140] Cf. B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, p. 64.

[141] Cf. P. T. Raju, Thought and Reality, pp. 267–272.

[142] Cf. L. Hasler, Die skeptische Zerstörung der Esoterik, pp. 34–36.

zu gewinnendes nämlich, „… da wir ja weder ein anerkanntes Kriterion besitzen noch überhaupt wissen, ob es eines gibt, sondern danach suchen“[143], allein, im nächsten Atemzug demonstriert er logisch unanfechtbar, daß diese Suche aber entweder in der Diallele (Zirkelschluß) oder im unendlichen Regreß enden muß.[144] Damit ist aber nicht der Zustand der Unentschiedenheit, sondern der der Unentscheidbarkeit eingetreten. Unentscheidbarkeit impliziert im Gegensatz zur Unentschiedenheit ein endgültiges Wissen und ist folglich die Entscheidung. Und darüber läßt sich wieder reflektieren.

„Paradoxien entstehen“, um eine Sentenz eines modernen mathematischen Logikers zu erinnern, „nur für den, der reflektieren kann, aber die Stufen nicht unterscheiden kann. Das ist eine sehr allgemeine Moral.“[145] Doch ist die Wortwahl der Pyrrhoneer derart geschickt, die griechische Sprache kommt ihnen darin selbstverständlich entgegen, daß sie auch hier terminologisch offen lassen können, ob sie nun Unbestimmbarkeit oder Unbestimmtheit meinen: „*anepíkriton ára kaì akatálēpton éstai póteron ésti diánoia è ouk éstin*“[146] (Nicht entscheidbar/nicht entschieden also und unbegreiflich/nicht begriffen wird es sein, ob die Vernunft ist oder nicht ist). Wäre diese Vorgehensweise nicht überaus gewitzt, und gelänge es nicht, die dahinterstehende Intention mit einiger Mühe aus dem Kontext heraus zu enttarnen, man müßte mit Hegel schimpfen: „… sein Gerede ist in der Tat ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den

[143] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.19, Übersetzung M. Hossenfelder, von uns leicht nach dem Original abgeändert.

[144] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.20.

[145] U. Blau, Wahrheit von innen und außen, p. 15.

[146] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.57.

Widerspruch *mit sich selbst* die Freude erkaufen, *miteinander* im Widerspruche zu bleiben."[147]

Das geborgte logische Kriterion des Dogmatismus soll bei der Zernichtung dieses also als Maßstab der Gültigkeit angelegt werden; es ist ein Absolutmaß, die Vernunftforderung von Wahrheit überhaupt, angesichts dessen alles Gemessene zu einem Nichts zusammenschrumpfen muß, die Vernunft eingeschlossen, und sie sich selbst auf diesem Wege zu einem ausdehnungslosen Punkt zusammenziehend in eine unermeßliche Unendlichkeit ausdehnt. „*L'ignorance qui se sçait, qui se iuge & qui se condamne, ce n'est pas vne entiere ignorance: pour l'estre, il faut qu'elle s'ignore soymesme.*"[148]

Ohne jetzt die Feinheiten dieser eristischen Kunst vorzuführen (das soll in einer kommenden Studie geleistet werden) dürfen wir mitteilen, womit sie denn nun endigt: mit der Phänomenalität als *prós ti*, Relativität, Relationalität, Bedingtheit, Bezüglichkeit, wohl zu merken, in doppelter Hinsicht, a) zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten (Subjekt – Objekt) und b) zwischen dem Erkannten untereinander (Objekt – Objekt)[149]. Daß die *aitíai* (Kausalität) relational zu denken sind, ergibt sich von selbst, sie sind eben Erscheinungen.[150] Jetzt haben wir die mahāyānistische Vorstellung von der Welt des Praktischen (*loka-vyavahāra*) und, metareflexiv

---

[147] G. W. F. Hegel, Werke, 3.162–163.

[148] M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.226.12–14 ≙ Gesammelte Schriften, 3.306: „Eine Unwissenheit, die sich selbst erkennt, die sich untersucht und sich das Verdammungsurteil spricht, ist keine gänzliche Unwissenheit; diese muß nichts, auch sich selbst nicht kennen."

[149] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.136; cf. achter Tropos: o.c. 1.135–140 und zehnter Tropos bei Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.87–88; cf. Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.7; Philon von Alexandrien, De ebrietate 186–189; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.12 (760c); Ploutarchos, Quaestiones convivales (Moralia) 652B.

verstanden, Verborgenen (*saṃvṛta*) zusammen: *pratītya-samutpāda*, relationales (Mit- bzw. Zusammen-) Entstehen.

Indem die Skeptiker, pyrrhonische wie Akademische, alle Kategorien mit Hilfe ihrer Antithetik im Gully des Irrationalen versenken,[151] alle Positionen von innen heraus sprengen, enden sie in der epistemologischen Unentscheidbarkeit (*anepikrisía*)[152] und Unbegreifbarkeit (*akatalēpsía*)[153] von allem

---

[150] Ad *aitíai* cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 3.17–29; idem, Adversus Mathematicos 9.200–204.

[151] Cf. K. Marx, Marx Engels Werke, Erg. Bd. 1.72, 73: „… weil die Skepsis der fachmäßige Widerspruch gegen alle Gedanken ist, das Aufheben des Bestimmens selbst."

[152] Cf. Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.3 (758d); Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.57; die in Wörterbüchern ausgewiesene Konnotation dieses Terminus reicht von „Urteilsunmöglichkeit" über „Entscheidungsunfähigkeit" bis hin zu „Zurückhaltung des Urteils"; aus dem Kontext heraus meist in der von uns beanspruchten Weise übersetzt: Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon, ⟨tr.⟩ M. Hossenfelder, p. 168; o.c. ⟨tr.⟩ E. Pappenheim, p. 104: „unentscheidbar"; Eusebeios, Praeparatio evangelica, Livres XIV–XV, ⟨ed./tr.⟩ É. des Places, p. 149: „indéterminables".

[153] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.57; Cicero, Academica 2.18; o.c. 2.95: „*inexplicabilia*"; Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1122A; Hippolytos, Refutatio omnium haeresium 1.23.1.3; Philon von Alexandrien, De ebrietate 175, 187; interessant auch, daß nach Ainesidemos keiner (*oudeìs*) der pyrrhonischen Aporetiker überhaupt gesagt hat: weder daß alles unbegreifbar noch begreifbar sei (*parápan oúte akatálēpta pánta eírēken oúte katalēptá,*), sondern nicht eher so als so (*all' oudèn mãllon toiáde è toiáde,*), oder bald so, bald nicht so (*ḗ tóte mèn toĩa tóte dè ou toĩa,*), oder dem einen so, dem anderen nicht so, dem dritten aber gänzlich nichtseiend (*è 'ðj mèn toiaũta 'ðj dè ou toiaũta 'ðj d' oud' 'ólōs ónta·*) (Photios, Bibliotheca, Cod. 212 (169^b42–170^a3)), was der Pyrrhon'schen Sentenz nicht ganz entspricht, daß weder unsere Wahrnehmungen/Sinnesempfindungen noch unsere Meinungen wahr oder falsch sind (*dià toũto mḗte tàs aisthḗseis 'ēmõn mḗte tàs dóxas alētheúein è pseúdesthai*) (Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.3 (758d)).

und jedem und der darin sich ausdrückenden gnoseologisch-ontologischen *aoristía*[154] (Unbestimmtheit), *adiaphoría*[155] (Indifferenz), *isosthéneia*[156] (Gleich-Stand, Gleich-Gültigkeit[157]) und *aparallaxía*[158] (Nicht-Abweichung, Ununterschiedenheit). Vergleichbares nun sagt bei den Mādhyamika's *lakṣaṇa-śūnya*, *alakṣaṇa*, *animitta*, *aviśeṣa*, *nirvikalpa*, *anānārtha*, *avācya* (*niṣprapañca*, *prapañcair-aprapañcita*).

---

[154] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.198; cf. o.c. 1.199.

[155] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.63; 9.66; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.3 (758d); Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.191 et al.

[156] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.9–10; 1.190; cf. S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. XXXIII, dessen Bemerkung zur Isosthenie u.E. nur auf die eigene Definition der Skeptiker zutrifft, nicht darauf, wie sie tatsächlich zustandekommt, durch Aporetik nämlich; folglich können wir auch seiner Gegensetzung dieser Kategorie gegen entsprechende des Mahāyāna nur im ersteren Sinne zustimmen, der von uns bezüglich Sextus jedoch scharf kritisiert wird.

[157] Oder, von der Methode aus betrachtet, durch welche man zu ihr gelangt: Gleich-Ungültigkeit.

[158] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.403; 7.405; 7.407–408; 7.421; cf. P. Couissin, Les sorites de Carnéade contre le polythéisme, p. 57: „Die Methode des Karneades, Anwendung der sokratischen Ironie, … das ist die strikt dialektische Methode, die ihren Ausgangspunkt in der Lehre selbst des Gegners nimmt; dies ist das Prinzip der Aparallaxie. Der Gott [als Beispiel für irgendeinen Erkenntnisgegenstand] ist ununterscheidbar (*aparállaktos*), er hat kein unterscheidendes Merkmal (*idíōma*), so daß man ihn gegen einen Nicht-Gott erkennen könnte. … der Gottesbegriff ist, wie alles, unbegreiflich." Eine von Karneades gern benutzte Argumentationsfigur ist dabei, um dies erläuternd hinzuzufügen, der Häufelschluß (*sōrítēs*), der eigentlich eleatisch-megarischer Herkunft ist, von Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.108, dem Euboulides (4. Jh.v.Chr.) zugeschrieben wird, von Simplikios, In Aristotelis Physicorum, ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 1108.18–20, dem Zenon; Textstellen bei: R. Muller, Les Mégariques,

Auf der entitativen Ebene muß das heißen, daß nichts Sein, Nichtsein, beides, keines von beiden, zukommt. Das haben wir unter Berücksichtigung der pyrrhonischen Doppelköpfigkeit ja vorgeführt: *ou mãllon – catuṣkoṭi*. Kein Ding kann danach gemäß seiner Eigennatur (*'eautoũ phúsin*)[159] und seinem Ansichsein/seiner Reinheit, Offenbarkeit (*eilikrinõs*)[160],

---

pp. 79–84, Kommentar o.c., pp. 116–118; zum Vergleich dazu Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 2.490.7–10: „Gott (*Deus*) aber (*autem*) ist (*est*) gewissermaßen (*quoddam*) ein Ununterschiedenes (*indistinctum*), das sich (*quod*) durch seine (*sua*) Ununterschiedenheit (*indistinctione*) unterscheidet (*distinguitur*), wie (*ut*) Thomas p. I q. 7 a 1 Schluß (*in fine*) [≙ Thomas Aquinas, Summa theologica 1.13.11.2, responsio] sagt (*ait*). Gott (*deus*) ist (*est*) nämlich (*enim*) ein Meer (*pelagus*) unendlicher (*infinitae*) und (*et*) folglich (*per consequens*) unterschiedsloser (*indistinctae*) Substanz (*substantiae*), wie (*ut*) der Damascener sagt (*ait*)." Cf. o.c., 2.112.8–11; 4.27.10–28.11; idem, Die deutschen Werke, 3.338.7–9: „*… daz noch iht noch niht von gote gesprochen enmac sîn, daz underscheit oder anderheit wîsen müge*." Cf. o.c., 1.19.1–2; 2.502.8; 3.265.1–3; 5.41.18–21; H. Denifle, Acten zum Processe Meister Eckeharts, pp. 638–639; Plotinos, Enneaden 6.8.9.42 § 84: *aóriston*; 5.5.11.1 § 71: *ápeiron*; Hierotheos, The Book of the Holy Hierotheos 1.5; 4.18–21; Dionysios Areopagita, De divinis nominibus, Patrologia Graeca, 3.588B: *'uperoúsios aoristía*, und als Lesart l.c. Fn. 6: „*apeiría*, M. S. *aoristía kaì apeiría*"; N. Cusanus, De non-aliud ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.443–565; A. Silesius, Cherubinischer Wandersmann 4.181: „Die seelge Seele weiß nichts mehr von Anderheit …"; Chāndogya-Upaniṣad 7.24.1 ≙ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 77: *yatra nānyatpaśyati nānyacchṛṇoti nānyadvijānāti sa bhūmā … sa bhagavaḥ kasminpratiṣṭhita iti sve mahimni yadi vā na mahimnīti* ‖ „das ist die (Über-) Fülle, wo nichts anderes gesehen, nichts anderes gehört, nichts anderes erkannt wird … »diese, Erhabener, worauf ist sie gegründet?« »Auf ihre eigene Kraft/Größe, es sei denn, auch nicht auf Kraft/Größe.«" Welche dieser Lehren hier wohl dem Abgrund des A-Theismus näher kommt? Sagt doch einer der konsequentesten philosophischen »Atheisten«: „Der Grund und Boden, auf dem alle unsere Erkenntnisse und Wissenschaften ruhen, ist das Unerklärliche." (A. Schopenhauer, Parerga, Kap. 1 § 1 ≙ Sämtliche Werke, 5.9; cf. idem, Sämtliche Werke, 2.782) Und meint ein bedeutender christlicher

seinem Aus- und Ansich (*ex ‘autoũ kaì kath’ ‘autò*)[161] definiert werden, nichts ist in Wirklichkeit und Wahrheit (*mēdèn eĩnai tẽj alējtheíaj*)[162]; Relativa sind gemäß ihrem Ansich unerkennbar/unbekannt (*ágnōsta oũn tà prós ti* [*‘ōs*] *kath’ ‘eautá*)[163], sie existieren nicht, sind nicht real, sind nicht (an sich) (*ouk ára ‘upárchei tà prós ti*)[164]. Da hätten wir auch bei den Pyrrhoneern das Resultat der von Gorgias, Stilpon und den Akademikern vertretenen apophatischen Anwendung des *ou mãllon* in der genauen Entsprechung zum Nāgārjuna’schen *catuṣṭayam* (Vierfachen). Der Relativität der Skepsis stellen wir auf buddhistischer Seite gegenüber: *pratītya-samutpāda* (Entstehen kraft Bedingtheit); *śūnyatā* (Leere, ‚Null‘[165]); *māyā*

Mystik-Forscher dieses und des letzten Jahrhunderts in Richtung neoplatonisierende Mystik: „Es ist nichts Göttliches an einer *tabula rasa*.“ (W. R. Inge, Christian Mysticism, p. 114[Fn.]) Und: „man kann das α-privativum nicht anbeten“ (idem, The Philosophy of Plotinus 2.116); ob es überhaupt noch Sinn ergibt, Meister Eckhart dies vorzuhalten, wo doch – „*Nihil ergo positivum receptum de deo vel in deo apprehensum verum est, sed vanum et incongruum.*“ (Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 2.152.8–153.1: „Der Gedanke also, etwas Positives werde von Gott angenommen oder in ihm erfaßt, ist nicht wahr, sondern nichtig und unzutreffend.“ Übersetzung der Herausgeber) – und er betet: „*Hier umbe sô biten wir, daz wir gotes ledic werden*“ (⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 281.35–36), „*Hier umbe sô bite ich got, daz er mich quit mache gotes*“ (⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 283.37–38).

[159] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.140.

[160] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.140.

[161] Philon von Alexandrien, De ebrietate 186; cf. o.c. 186–189.

[162] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.61.

[163] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.88.

[164] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 8.459; cf. o.c. 8.453; 8.461–462; 9.208; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.98.

[165] Auch wenn die logische Stimmigkeit der Darstellungen von M.

(Magie, Illusion, Trug, Schein, Zauber); *nairātmya* (Nicht-selbsthaftigkeit); *niḥsvabhāvatā* (Nicht-an-sich-Sein, Non-Aseität[166]).

yathā māyā yathā svapno gandharvanagaraṃ yathā / tathotpādastathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtaṃ ‖[167]: „Als (*yathā*) ein (Zauber-) Trug (*māyā*), als ein Traum (*yathā svapno*-), als ein Wolkenkuckucksheim (*gandharva-nagaraṃ yathā*); so

Raphael nicht überzeugend ist, muß das Resultat, das bezüglich des Pyrrhonismus vorlegt, trotzdem als beachtenswert genannt werden; die „sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung" setzt er in ihrer Funktion mit der „Null", die „mitten im Zahlensystem" steht, dem „Koordinatenschnittpunkt" in der Mathematik, dem „Ort für jede Zahl", der „so dem Zahlensystem an jeder Stelle eine unendliche Endlichkeit" sichere, gleich qua „das »Zwischen« als von Setzung, Gegebenheit und Wert freier Ort inmitten maximalen Denkens. Diese strukturlose Erscheinung kann sprachlich durch Aussagen nicht ausgedrückt werden, sie sind repräsentative Bezeichnungen, die sich selbst aufheben, …" (cf. M. Raphael, Die pyrrhoneische Skepsis, p. 69) und es gilt: „Mystik ist emotionale Skepsis, Skepsis ist rationale Mystik." (l.c.).

166 Cf. M. Ishigami, Le Bouddha, Pyrrhon et Montaigne, p. 22; ein weiterer Vergleichspunkt ist dort angedeutet: M. de Montaigne.

167 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 7.34; zu *māyā* vgl. die Stotra's des Meisters (passim); Āryadeva, Catuḥśataka 13.25; Vajracchedikā-prajñā-pāramitā 32a ≙ E. Conze, Buddhist Wisdom Books pp. 68–70; eine Textkompilation zu dieser Kategorie in der Prajñā-pāramitā Literatur findet sich bei E. Conze, Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, pp. 96–100; Entsprechendes findet sich im gnostischen ›Evangelium Veritatis‹ 17.11–31; 22.16–17; 24.20–27; 26.24–27; 28.11–32; 29.1–30.12: der Kosmos als (imaginierte) Irre (*plánē*), Nichts, Nichtigkeit, Leere, Mangel, Trunkenheit, Traum, Schlaf, Verschleierung, Schatten und Phantome der Nacht (kleinere Abweichungen der Übersetzungen aus dem Koptischen sind zu verifizieren in: Evangelium Veritatis, ⟨edd./trr.⟩ M. Malinine / H.-C. Puech / G. Quispel; H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis; W. Till, Das Evangelium der Wahrheit; W. Hörmann, Gnosis, pp. 206–224; J. M. Robinson ⟨ed.⟩, The Nag Hammadi Library, pp. 40–51); einen Vergleich zwischen „Indischem Illusionismus" und dem ›Evangelium Veritatis‹ findet man bei D. Dunkel, Stufen der

(*tathā*) wurden Entstehen (*utpādas-*), so Stetigkeit (*tathā sthānaṃ*), so Vergehen (*tathā bhaṅga*) verkündet (*udāhṛtaṃ*)."

Doch auch damit noch nicht genug. Wie dem ehrwürdigen Ārya »Leere« nur Bezeichnung und Begriff (*prajñapti*), bezogen auf die Basis (*upādāya*) des wahr-genommenen bedingten Entstehens,[168] denotative Konnotation ist, so stellt sich dem Pyrrhoneer die Irrealität (*anuparxia*)[169] kraft dessen

---

Wahrheit, pp. 117–132, mit dessen Resultaten wir insofern nicht konform gehen, als wir den Satz, daß sich der Vergleich „nur auf Äusserliches beschränken" (o.c., p. 132) könne, ganz anders bewerten: Äußerliches heißt hier so viel wie Formales, Strukturelles, und Parallelen bzw. Kongruenzen hierin sind gemäß unserer Methode und unserem Forschungsziel das, was zählt; cf. als weitere Parallele das Mussaf-Gebet der Juden für Neujahr, zit. in R. Otto, West-östliche Mystik (3. Aufl.), pp. 105[10]–106: „Aus Staube gebildet, zurückkehrend zum Staub. Gleich einer zerbrochenen Scherbe und trockenem Grase, gleich einer welkenden Blume, vorüberziehendem Schatten, schwindender Wolke verwehendem Hauch, dahinfliegendem Staube und flüchtigem Traum." Cf. B. Pascal, Pensées # 434 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, pp. 528–534.

[168] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.18; cf. T. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, p. 206[1], wo der Unterschied eingeführt ist zwischen *pratītya* (relativ zu einer Ursache) und *upādāya* (relativ zu einem Substrat), beide Termini jedoch als Äquivalente innerhalb buddhistischer Lehren angegeben werden; cf. G. M. Nagao, Mādhyamika and Yogācāra, pp. 189–195; gegen Nagao's Interpretation des Verses 24.18 der ›Kārikā‹ wollen wir einige, hier nicht näher zu diskutierende Vorbehalte anmelden; unsere Auslegung ähnelt der von D. D. Daye, Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika, pp. 82–84, 93; N. Tatia, Anekānta and Madhyamā-pratipad, p. 256, deutet *upādāya* in Richtung Konnotation: „a concept (*prajñapti*) depending upon (*upādāya*) other constituent concepts." Allgemein sehr erhellend dazu: P. Williams, On the Interpretation of Madhyamaka Thought, pp. 206–207, und seine berechtigte Kritik an: C. W. Huntington, The Emptiness of Emptiness [pp. 53, 59, 111, 209[97]].

[169] Nebenbei bemerkt, koinzidiert dieser Ausdruck: Ursprungs-, Anfangslosigkeit, temporal verstanden mit *an-utpāda* bzw. *ajāti* (ungeworden, ungeboren, unentstanden) bei Nāgārjuna (Lokātīta-Stava 19;

ein, daß Relatives nur Gedachtes, nicht Reales ist (*tà dè prós ti epinoeîtai mónon, 'upárchei d' oú*)[170]. »Relativität« selbst als Begriff und Aufweis (*apódeixis*)[171] ist, wie alle *apódeixeis* qua Gedachtes (Objektiviertes) relativ und ist ebenso nicht (real, existent oder an sich) (*oukéti dè kaì 'upárchei*)[172].

Wer nun aufmerksam mitgerechnet hat, dem ergibt sich als Summe, daß kein Reales, kein Seiendes, mehr übrig ist, das durch Sein an sich, Nichtsein an sich etc. bestimmbar wäre, nicht einmal das Bestimmen selbst und die »Stimmen« (*phōnaí*) bzw. Slogans der Aporetiker. Sie wurden mit umgewendet, mitumschrieben (*sumperitrépein/sumperigráphein*)[173],

---

Mūla-madhyamaka-kārikā, Dedikationsvers) und im Vedānta respektive; zu *anutpāda* cf. D. T. Suzuki, Studies in the Lankavatara Sutra, pp. 287–292; zu *ajāti-vāda* cf. R. King, Śūnyatā and Ajāti: Absolutism and the Philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda, pp. 400–402; ebenso koinzidiert er mit *niḥsvabhāva* bzw. *apratiṣṭhita* oder *niradhiṣṭhāna* (cf. P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. [III]) im materialen Sinne von Sub-sistenz-, Sub-strat-, Unter-grundlosigkeit; Nāgārjuna, Lokātīta-Stava 19, identifiziert dieses mit *asad-bhūtam* (Ungewordenes); in der deutschen Mystik ist die Theorie vom Ungeschaffenen, Ungewordenen, Unentstandenen derart selbstverständlich, daß einzelne Stellen nicht genannt zu werden brauchen; sie stammt natürlich u.a. von Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 1.235.4; Platon, Phaidros 245c–d: „*Archè dè agénēton*" (Das Prinzip aber ist unentstanden); nämliches gilt nach Platon für die *psuchḗ* (cf. Phaidros 246a); der Terminus *anuparxía* wird von Sextus gebraucht in den Hypotyposen 1.104; 2.103 et al., dürfte wohl aber aus der Philosophie der Epikureer übernommen worden sein, wo er „Inexistenz" bezeichnete.

[170] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.97–98; cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 8.453–461; 9.208.

[171] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 8.453.

[172] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 8.453; cf. o.c. 8.459–462; cf. J. Grenier, Sextus et Nāgārjuna, p. 69.

[173] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.14–15; 1.206; 2.47; 2.188; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.76;

d.h. mit-ausgestrichen und mit-vereitelt, um es in anderen Worten auszudrücken, als letztes mögliches Residuum eines Dinges an sich.[174] Der Einsicht dieser ‚In-sich-selbst-Verschlingung', daß das Ur-Teilen sein eigenes Problem ist, kann folgerichtig nur eines folgen: Ur-Teils-Enthaltung (*epochḗ*)[175], „das Keiner-von-beiden-Alternativen-Zustimmen"

Photios, Bibliotheca, Cod. 212 ($170^{a}12–13$).

[174] Hegels Argumentation dagegen ist bekannt: Wenn das Vernünftige die Beziehung selbst ist, kann die Skepsis nicht gegen die „Vernunft" gewandt werden, nur gegen den „Verstand": „… das Vernünftige hat kein Gegenteil, …" (G. W. F. Hegel, Werke, 2.247; cf. o.c., 2.239–247); transzendental gesehen, betreffs der »Apperzeption«, hätte das wohl seine Berechtigung, doch müßte dann ein anderer Fortgang der Argumentation eintreten, und der gäbe beinahe dem Skeptiker wieder Recht, wie Kant oder Fichte beweisen, beinahe; so dagegen bleibt das postulierte Spekulativ-Vernünftige Hegels „… das dogmatische Denken in einer Schwäche … . Das Denken … geht hier als eine Anmaßung hervor, die eine Anmaßung der Schwäche ist und in der das Unbedingte ein in der Schwäche gemeintes Unbedingtes ist." (J. Kopper, Die Stellung der ›Kritik der reinen Vernunft‹ in der neueren Philosophie, p. 148).

[175] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.29; 1.196 et passim; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 4.28; 9.76; 9.79; 9.81; 9.84; 9.105; 9.107; 9.69–70: *ephektikoí*; 9.81: *ephektéon*; Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1120C; 1122A–F; 1123C–1124B; Philon von Alexandrien, De ebrietate 192; 200; 205; Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.6: *ephektikoí*; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.6.6 (731c): … *ṓsper dè tò mélan tàs sēpías probállesthai prò 'eautoũ tḕn epochḗn* (… sondern er [Arkesilaos] hielt wie die Tintenfische die Tinte das Innehalten zum Schutze vor sich); o.c. 14.17.10 (758a); Cicero, Academica 2.59: *epochḗ, id est adsensionis retentio* (*epochḗ*, d.h. die Zurückhaltung der Zustimmung); cf. o.c. 1.45–46; 2.39; 2.62; 2.66–67; 2.108; idem, Hortensius, ⟨edd.⟩ L. Straume-Zimmermann et al., p. 98 # 92; interessanterweise wird die Enthaltung (*retentio; tollere; sustinere; cohibere; continere*) bei Cicero vor allem auf die Zustimmung (*ad-/assensio*; *ad-/approbare*) bezogen, was mit der Kritik des Karneades an den Stoikern zu tun hat, cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos

(*tèn pròs mēdéteron sugkatáthesin*)[176]: „nichts bestimmen, vielmehr nicht beistimmen“ (*tò mēdèn ‘orízein, all’ aprostheteĩn*)[177]. Darauf folgen *stásis dianoías* (Stillstand des Denkens) wie *aphasía*[178] (Behauptungslosigkeit), innere wie äußere Sprachlosigkeit:

„Epoché nun ist (*epochè dé esti*) der Stillstand des Denkens (*stásis dianoías*), durch den wir weder irgend etwas aufheben

---

7.157: *tò dè asugkatatheteĩn oudèn ‘éterón estin è tò epéchein·* (denn das Nichtzustimmen ist nichts anderes als das Ansichhalten;); Cicero, Academica 2.104, expliziert, daß die Zustimmungsenthaltung des Akademischen Weisen zweifach zu verstehen sei (*dupliciter dici adsensus sustinere sapientem*), erstens, indem er überhaupt keiner Sache zustimme (*omnino eum rei nulli adsentiri*), zweitens, indem er sich einer zustimmenden oder ablehnenden Antwort enthalte, damit er weder irgend etwas verneint noch bejaht (*altero cum se a respondendo ut aut adprobet quid aut improbet sustineat, ut neque neget aliquid neque aiat*); einerseits bleibe er dabei, daß er niemals zustimme (*alterum placere, ut numquam adsentiatur*), andererseits erhalte er aufrecht, da er der Glaubwürdigkeit folge, wo immer sie entweder auftrete oder fehle, entweder ‘ja’ oder ‘nein’ antworten zu können (*alterum tenere, ut sequens probabilitatem ubicumque haec aut occurrat aut deficiat aut ‘etiam’ aut ‘non’ respondere possit*); zu Karneades’ Unterscheidung von unbegreiflich (*akatálēptos*) und unklar/undeutlich/unsicher (*ádēlos*) und der mitunter notwendigen Aussetzung der Verhaltenheit (*epéchein*) aus der Einsicht heraus, daß nicht alles unoffensichtlich ist, cf. auch Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.7.15 (736d); cf. Cicero, Epistulae ad Atticum 13.XXI.3 ≙ ⟨ed.⟩ H. Kasten, p. 886 # 43: „*semperque Carneades probolèn pugilis et retentionem aurigae similem facit epochẽj*.“ (Und Karneades vergleicht die (Urteils-) Enthaltung stets mit der Auslage des Faustkämpfers und dem Anhalten des Wagenlenkers.) Eine gelungene Parodie pyrrhonischer Begrifflichkeit, *epoché* inbegriffen, findet sich bei Loukianos, Vitarum auctio 27 ≙ ⟨ed./tr.⟩ A. M. Harmon 2.506–511; ad *epoché* zusätzlich: Loukianos, Ikaromenippos 25; idem, Verae Historiae 2.18; auf eine recht unbekümmerte Art ‚beweist‘ Augustinus, Contra Academicos 3.V.12 [& 3.VIII.17–3.IX.21]; 3.XIV.31–32, daß der Akademiker wenigstens in einem Punkt seine „*refrenationem et quasi suspensionem assensionis*“ (o.c. 2.V.12), die Zügelung und sozusagen das In-der-Schwebe-Halten der Zustimmung suspendieren muß, wenn damit die Haltung des Weisen charakterisiert sein soll, und zwar der

(*di' 'èn oúte aíromén ti*) noch setzen (*oúte títhemen*)."[179] „Die Aussagelosigkeit/Behauptungslosigkeit (*aphasía*) nun ist das Abstandnehmen (*apóstasís*) vom Behaupten im allgemeinen Sinne, dem sozusagen sowohl Behauptung (*katáphasin*) als auch Verneinung (*apóphasin*) untergeordnet sind, so daß die Aussagelosigkeit (*aphasían*) ein Erlebnis (*páthos*) von uns ist,

---

Zustimmung zur Wahrheit (*veritas*) und Weisheit (*sapientia*); schon Clemens Alexandrinus, Stromatum 8.5 ≙ Patrologia Graeca, 9.580AB–581A, »widerlegt« die Zurückhaltung und wendet ein, daß sie zunächst nicht an anderem, sondern an sich selbst ausgeübt werden müsse, wobei der Skeptiker m.E. wohl nur an der Reihenfolge, nicht an der Selbstanwendung Anstoß genommen haben dürfte; cf. M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.228–230 ≙ Gesammelte Schriften, 3.310–311, wo die Doppeldeutigkeit von *epéchō* schön herausgestellt ist, was über das lateinische *sustinere* (cf. Cicero, Academica 1.45) bis hin zu französisch tenir zu verfolgen ist; Pate dafür dürfte Cicero, Academica 2.8, gestanden haben, wo der Akademiker in seiner Freiheit und Ungebundenheit, d.h. Integrität der Urteilskraft (*integra nobis est iudicandi potestas*) dem Dogmatiker als überlegen hingestellt wird (cf. M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.228.9–10 ≙ Gesammelte Schriften, 3.309, wo diese Stelle leicht verändert zitiert ist); zum Thema der Urteilsenthaltung ganz allgemein cf. P. Couissin, L'origine et l'évolution de l' ΕΠΟΧΗ; cf. M. Sprung, Nietzsche and Nāgārjuna, p. 166 ≙ The Origins and Issues of Scepticism: East and West, p. 80: „Nietzsche did not exercise and could not have exercised the Pyrrhonic *epochē*; Nāgārjuna does so, and more radically than Pyrrho."

[176] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.190.

[177] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.76; cf. o.c. 9.104: *en 'ōj oũn légomen mēdèn 'orízein, oud' autò toũto 'orízomen.* (Indem wir also sagen, daß wir nichts bestimmen, bestimmen wir nicht einmal das.) Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.197; cf. B. Pascal, Pensées # 434 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 530: „… ils sont neutres, indifférents, suspendus à tout, sans s'excepter." (sie sind neutral, indifferent, allem gegenüber in der Schwebe, ohne sich auszunehmen).

[178] Sextos Empeirikos, Pyrrrhoneion Hypotyposeon 1.192; 2.211; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.4 (758d); Ploutarchos, Adversus

dessentwegen wir sagen, daß wir weder irgend etwas setzen noch aufheben (*di'ò oúte tithénai ti oúte anaireĩn phamén*)."[180]

Einige Begriffe zum Vergleich mögen genügen: *prapañca-upaśama*[181] (Beruhigung der begrifflich-vorstellungshaften Ausschweifung), *prapañca-atīta*[182] (jenseits der Begriffs- bzw. Vorstellungsausuferung), *prapañcair-aprapañcita*[183] (von Begriffs- und Vorstellungsvermannigfaltigung nicht vermannigfacht) und *āryānāṃ-tūṣṇīṃbhāva*[184] (Stillesein der Heiligen) bzw. ganz generell *mauna* (Schweigen): „Nāgārjuna's identification of the absolute truth with silence, – which, by the way, would remind a modern student of the sage of Pyrrho who avoids absolute negation as well as categorical affirmation …"[185]. Dem *átuphon*[186], „Von allem Wissensqualm

Colotem (Moralia) 1123C.

[179] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.10.

[180] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.192; cf. o.c. 1. 196; cf. Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1124A–B; zur Agnosie und Aphasie in bezug auf das vollkommen Unaussprechliche cf. Damaskios, De principiis, ⟨ed.⟩ L. G. Westerink 1.15.2–5.

[181] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.24.

[182] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 22.15.

[183] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.9.

[184] Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 57.8.

[185] A. C. Mukerji, Nāgārjuna and Śaṅkara, p. 11.

[186] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.19 (761d); 14.18.27 (763b); Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.224; cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.65: „*õ Púrrōn, põs è póthen ékdusin 'eũres latreiēs doxõn* [*te*] *kenophrosúnēs te sophistõn, kaì pásēs apátēs peithoũs t' apelúsao desmá;*" (o Pyrrhon, wie und warum hast du ein Entkommen aus dem Dienst der Meinungen und dem leeren Wahn der Sophisten gefunden und die Fessel aller Täuschung und Überredung gelöst?).

entladen“[187], dem *adoxástous eĩnai*[188], *nihil opinari*[189], meinungslos sein, ist das Lassen (*niḥsaraṇaṃ*) aller Dogmen (*sarva-dṛṣṭīnāṃ*)[190], der *adṛṣṭi-vāda* (Lehre ohne Dogma)[191] analog.

Auch dem Pyrrhoneer ist das Schweigen nicht gleichbedeutend mit totaler Verstummung; er versteht die Aphasie nicht so, „als wären die Dinge der Natur nach so beschaffen, daß sie auf jeden Fall Aussagelosigkeit hervorriefen, sondern wir tun nur kund, daß wir jetzt (*nũn*), wo wir sie aussprechen, über die und die fraglichen Dinge dies empfunden haben.“[192] Außerdem gälte es ja zu beachten, daß dies nur in bezug auf

---

[187] J. W. v. Goethe, Werke, 1.14.28.396 (Faust 1).

[188] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.3 (758d); Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.15; 1.239; 2.258 et al.; cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.104; cf. o.c. 9.69; o.c. 9.70: *mēd' échein ti dógma* (überhaupt kein Dogma vertreten); cf. Photios, Bibliotheca, Cod. 212 ($169^{b}41$): *pantòs apoleluménoi dógmatos* (frei von jedem Dogma).

[189] Cicero, Academica 2.59; 2.66–67; cf. o.c. 2.148; cf. idem, Hortensius, ⟨edd.⟩ L. Straume-Zimmermann et al., p. 98 # 92; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.6.6 (731c); 14.6.14 (733d).

[190] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 13.8; idem, Yuktiṣaṣṭikā 42; 50, und Kommentar von F. Tola / C. Dragonetti, On Voidness, pp. 50^{129}–51: „Not to sustain any thesis is the philosophical position of the Mādhyamika school, based on its conception of Voidness. By this philosophical position and through the avoidance of discussions it provokes, a moral aim is attained: calm, serenity, the ideal of ataraxia so much appreciated in Indian spirituality.“ Cf. R. A. Mall / H. Hülsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie, p. 206: „So wie im indischen Denken die Enthaltungen aller Urteile eigentlich die Transformation des menschlichen Bewußtseins zum Ziel hat, so zielt bei Pyrrhoh die Epoché und aphasia auf die Seelenruhe.“

[191] Cf. C. W. Huntington, The Emptiness of Emptiness, pp. 98–99; cf. die interessante Bemerkung zum Problem von *diṭṭhi* = *dṛṣṭi* und dogma als „orthodoxe Lehre“ oder „Wissenschaft“ bei A. K. Coomaraswamy, The Reinterpretation of Buddhism, p. 583^{1}.

die dogmatischen Behauptungen über *ádēla* (Undeutliches, Nicht-Evidentes, Unoffensichtliches)[193] statt hätte, nicht in bezug auf das, was naturnotwendig zur Zustimmung zwinge und empfindungsmäßig bewege; diesem wichen die Skeptiker, diesem gäben sie nach (*eíkomen*).[194] Wer dächte bei einer solchen Füglich- und Fügsamkeit[195] nicht an das *wéi-wú-wéi* (handelndes Nichthandeln) der Daoisten:

„... der Taoismus (ein Beispiel der positiven Form von Skepsis) in der chinesischen Philosophie teilte diese praktische Ausrichtung [practicality] mit dem Pyrrhonismus, …“[196]. „Der Zustand der Unterscheidungslosigkeit oder der Zustand, in dem keine relative Unterscheidung Aufmerksamkeit erheischt, wird von Lao Tzu als der der *Leere* (*kung*) und/oder der Zustand von *Ruhe* (*ching*) beschrieben. Es ist ein Zustand, in dem allem und jedem *zugestanden* wird, zu gedeihen, und man kann eine natürliche Rückkehr dieser zu ihrem Ursprung sehen – dem *tao*. So sagt Lao Tzu: »Leere erlangen bis zum Höchsten, Stille standhaft bewahren; die

---

[192] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.193; hinsichtlich der Akademischen Skeptiker haben wir Entsprechendes in der obigen Fußnote zur *epochḗ* zitiert; cf. H. Craemer, Für ein Neues skeptisches Denken, p. 115: „Zweck der Reinigung … ist nicht: die Normalität abzuschieben, vollendete Sprachlosigkeit zu erlangen, das Nichtdenken zu erreichen. Sondern der Zweck ist: inmitten der Sprache ein Moment der Sprachlosigkeit zu finden;“ fragt sich natürlich, ob dieses Moment nur einen Moment ausfüllen soll, oder keinen, oder ….

[193] Skr. *saṃvṛta*.

[194] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.193; 1.230.

[195] Ad Fug, Fuge, Un-Fuge, Un-Fug cf. M. Heidegger, Holzwege, pp. 350–368; cf. unsere Bemerkung zur Etymologie von *aretḗ* im Kapitel 3d.

[196] Cheng Chung-ying, Nature and Function of Skepticism in Chinese Philosophy, p. 138.

zehntausend Dinge werden zugleich gedeihen – und ich werde ihre Rückkehr (*fu*) sehen.«“[197]

Sei nur noch erwähnt, daß die Pyrrhoneer auch für diese Form des intentionslosen Zulassens im Standhalten, für diese Form der Unnachgiebigkeit im Nachgeben eine exakte Terminologie besaßen: *aphugès kaì anaíretos*[198] (ohne Meiden und Ergreifen), *aklineîs kaì ákradántous eînai*[199] (neigungslos/unbeugsam; ohne Schwanken sein), *arrepsía*[200] (Gleichgewicht, Neutralität, Ausgeglichenheit), *adiaphoría*[201] (Gleichgültigkeit,

---

[197] Cheng Chung-ying, Nature and Function of Skepticism in Chinese Philosophy, p. 142, zitiert: Lǎozǐ, Dàodéjīng 16, unsere Rückübersetzung der englischen Übersetzung des Verfassers aus dem Chinesischen; nach der englischen Übersetzung der Mǎwángduī Edition:

> „Take emptiness to the limit;
> Maintain tranquility in the center.
> The ten thousand things – side-by-side they arise;
> And by this I see their return.“

(Lǎozǐ 16.1–4, ⟨tr.⟩ G. Henricks, p. 218)

Cf. M. Kaltenmark, Lao-tzu und der Taoismus, p. 136: „Jene, die im Altertum das Tao übten, unterhielten ihr Wissen durch Ataraxie. Als aber Wissenschaft aufkam, bedienten sie sich dieser nicht, um zu handeln; man könnte sagen, sie bedienten sich ihrer, um ihre Ataraxie zu unterhalten. ([Zhuāngzǐ] Kapitel 16) Ataraxie und Wissen müssen sich gewissermaßen gegenseitig unterhalten.“

[198] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.164.

[199] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.3 (758d), Akzentsetzung des Originals; cf. S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. XXXI, der *akrádantos* übersetzt mit „ohne (den Dingen) nachzuzittern“; cf. skr. *apraṇihita*; *abhiniveśa*.

[200] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.190; idem, Adversus Mathematicos 8.159; 8.332.

[201] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.191 und andere Stellen; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.63; 9.66; Cicero, Academica 2.130; Terminus auch bei Marcus Aurelius, In se ipsum 7.31.

Indifferenz, Unentschiedenheit), *isótatos bíos*[202] (ein zutiefst ausgeglichenes Leben), *'rẽjsta*[203] (Leichtigkeit, Mühelosigkeit, Nachsicht)[204].

Sind mit diesen Wörtern etwa nur Heilslehren ohne Transzendenz beschrieben? Welche ist die Welt-Relevanz des jenseitsorientierten Heiligen? Wir müssen diese Fragen offen lassen. Nur eins zum Beschluß dieses Kapitels noch, eine Liste der Termini, die die erfahrungshafte und existentielle Quintessenz des Skeptikers komplettiert: *ataraxía*[205] (Unerschütterlichkeit, Unbeirrtheit, Unverwirrtheit, Gelassenheit, Ruhe) ≅ *apátheia*[206] (Leidlosigkeit, Leidenschafts-, Affekt-,

---

[202] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.20.

[203] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.1.

[204] Cf. D. Loy, Nondualism, pp. 106–108, für buddhistische Äquivalente; ganz allgemein zu diesem Thema: o.c., pp. 96–132; cf. S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, pp. XXX–XXXIII.

[205] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.8; 1.10; 1.12; 1.18; 1.25; 1.26–31; 1.205; 1.215; 1.232; idem, Adversus Mathematicos 11.118; 11.130; 11.141; 11.144; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.68; 9.107; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.4 (758d); 14.18.18. (761d); für die Entwicklung und Parallelen des Ausdrucks in der (frühen) griechischen Philosophie cf. T. McEvilley, Penelope's Night Work, p. 181; für den Kynismus cf. (Pseudo-)Krates, Brief an Aper ≙ ⟨ed.⟩ A. J. Malherbe, The Cynic Epistles, p. 88.16–17 # 35.

[206] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.108; Cicero, Academica 2.130; Ploutarchos, De profectibus in virtute (Moralia) 82E–F; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.18. (761d); für den Kynismus cf. (Pseudo-)Diogenes von Sinope, Brief an Amynander ≙ ⟨ed.⟩ A. J. Malherbe, The Cynic Epistles, p. 114.7–9 # 21; cf. E. Bevan, Stoics and Sceptics, p. 69: „The Bhagavad-gita and the Buddhist scriptures present strange harmonies of language with the Stoic teaching; here, too, we find a great deal about good action, with the proviso that such action must be unaccompanied with desire; a great deal about benevolence, provided that there be no love." Parallelen zur Stoa aus der Bhagavad-Gītā gibt der Autor o.c., pp. 77–81; zur Stoischen Ethik cf.

Begierdelosigkeit, Unempfindlichkeit) ≅ *aochlēsía*[207] (Ungestörtheit, Unbelästigtheit) ≅ *amérimnos eînai*[208] (sorgenfrei sein) ≅ *'ēsuchía*[209] (Ruhe, Stille, Stillschweigen, Friede, Einsamkeit, Zufriedenheit, Sorglosigkeit) ≅ *eirēnaîos bíos*[210] (friedliches Leben) ≅ *'ēdonḗ*[211] ≅ … *eudaímona bíon* ..[212] (Freude, Lust, Glück, Seligkeit)[213] ≅ *galḗnē*[214] ≙ *nēnemía*[215] (Windstille, Meeresstille).

A. Schopenhauer, Philosophische Vorlesungen, 1.427–441; cf. P. Hadot, Philosophie als Lebensform, p. 180: „Alle Schulen sind sich über das Ziel der Philosophie einig, nämlich den Seelenfrieden zu erreichen;" cf. o.c., p. 59: „… daß bestimmte, der griechischen Philosophie eigene Wertbegriffe, wie die *apatheia* und der Seelenfrieden, eine bedeutende Rolle auch im Christentum spielen." Cf. dazu J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, pp. 243–276; P. Probst (I.) / U. Dierse (II.), Seelenruhe, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 9.94–105; zur Wertschätzung der Apathie durch Kant cf. I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht B205–207/A206–208; idem, Die Metaphysik der Sitten A51–53.

[207] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.10; 1.29.

[208] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.117; cf. Epiktet, Diatribae 2.XX.20: *'oi atalaípōroi Akadēmaïkoì* (die unbekümmerten Akademiker).

[209] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.1; 11.141; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.65; cf. Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1124A; cf. B. de Spinoza, Ethica 4 Prop. 52 Schol.: „*Est revera Acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus*." (Das In-sich-zur-Ruhe-Kommen ist in Wahrheit das Höchste, was wir erhoffen können.) Cf. o.c. 4 Prop. 52; 5 Prop. 36 Schol.; 5 Prop. 42 Schol..

[210] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.130.

[211] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.4 (758d); Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.215, 3.187; idem, Adversus Mathematicos 11.73–74, 11.179, selbst polemisiert gegen die »Lust« als Ziel der Philosophie bei den Kyrenaikern und bei Epikouros und lehnt sie für den Pyrrhonismus ab; daß mit diesem Begriff aber nicht dem Hedonismus des Lüstlings das Wort geredet werden sollte, und daß dieser

Es kann hier genügen, nur die generellsten buddhistisch-sanskritischen Äquivalente zu nennen: *virāga*, *vairāgya*, *naiṣkāmya*, *upaśama*, *śama*, *śamatha*, *śānti*, *nirveda*, *śiva*, *upekṣā*. „… impartiality, apathy, *ataraxia*, patience, *upekṣā*, s*ama-dṛṣṭi*, these are the indispensible prerequisites for any true activity“[216]. Im Buddhismus sind diese Zustände und Haltungen als „Dritte Edle/Heilige Wahrheit“ Ziel des Weges (*mārga*,

somit der Skepsis sehr wohl zur Ehre gereichen würde, erhellt aus der Charakterisierung des höchsten Guts, der *'ēdonḗ*, durch Epikouros: er verlegt das Gute in die tiefste Ruhe wie in einen wellenlosen und stillen Hafen (*tagathòn en tõj bathutátōj tẽs 'ēsuchías 'ósper en aklústōj liméni kaì kōphõj tithémenos*), cf. Ploutarchos, Maxime cum principibus philosopho esse disserendum (Moralia) 778C ≙ ⟨ed.⟩ H. Usener, Epicurea, p. 325, Vestigia # 544, in die *autárkeia*, Selbstgenügsamkeit (cf. Clemens Alexandrinus, Stromatum 6.2 ≙ ⟨ed.⟩ H. Usener, Epicurea, p. 303, Vestigia # 476; et al.), und gleich mit den Privationstermini *ataraxía*, Unerschütterlichkeit (cf. Epikouros, Epistula 3.128 (Brief an Menoikeus); idem, Sententiae selectae 144 # XVII ≙ ⟨ed.⟩ H. Usener, Epicurea, p. 75; Clemens Alexandrinus, Stromatum 6.2 ≙ ⟨ed.⟩ H. Usener, Epicurea, p. 317, Vestigia # 519; et al.), mit *ataraxía* und *aochlēsía*, Unbelästigtheit (cf. Epikouros, Fragment LXXIX, ⟨ed./tr.⟩ C. Bailey, pp. 118/119), mit *aochlēsía* und *alupía*, Leidlosigkeit (cf. Clemens Alexandrinus, Stromatum 2.23 ≙ ⟨ed.⟩ H. Usener, Epicurea, pp. 319–320, Vestigia # 526), mit *alupía* und *praótēs pathõn*, Milde/Gleichgültigkeit/Gelassenheit des Empfindens (cf. Ploutarchos, De audiendis poetis (Moralia) 37A ≙ ⟨ed.⟩ H. Usener, Epicurea, p. 325, Vestigia # 548), so wie mit *doloris amotio*, *dolore carere*, *privatio doloris*, *vacuitas doloris*, *nihil dolore* (cf. Cicero, De finibus bonorum et malorum 1.XI.37–39), *doloris detractio* (Cicero, De officiis 3.XXXIII.118), und *toũ algoũntos 'upexaíresis* (Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 1.273), d.h. mit der Leid- und Leidenschaftslosigkeit; interessant in bezug auf die Diskussion um den buddhistischen Mittelweg dürfte zudem sein, daß nach Cicero, De finibus bonorum et malorum 1.XI.38; Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1123A), Epikouros nicht anerkannt hätte (*non placuit Epicuro*), daß es gewissermaßen eine Mitte zwischen Leid und Freud' gebe (*medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem*); denn genau das, was von einigen als die Mitte/Neutralität angesehen werden würde (*illud enim ipsum quod quibusdam medium videretur*), sei, da es allen Leides/Schmerzes entbehre, nicht nur Freude,

Weg = Vierte Edle/Heilige Wahrheit) aus dem bedingten und entstandenen (*samudya*, Entstehen = Zweite Edle/Heilige Wahrheit) Leiden (*duḥkha*, Leid = Erste Edle/Heilige Wahrheit): *duḥkha-nirodha* (Beendigung des Leidens).

Bis in die Bildlichkeit hinein entspricht den griechischen Ausdrücken der *galḗnē* und *nēnemía* das *nir-vāṇa*, was so viel wie: ausgeblasen, ausgeatmet, windstill, gestillt, besänftigt,

---

sondern in Wahrheit die höchste Lust/Wonne/Seligkeit (*cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse verum etiam summam voluptatem*); damit dürfte Cicero nicht nur seiner Verwunderung darüber, daß gerade jener viel an vielen Stellen über Zurückhaltung und Maßhalten spricht (*de continentia et temperantia dicit ille quidem multa multis locis*), durch sich selbst benommen, sondern auch einer Antwort auf seine damit einhergehende Frage durch sich selbst enthoben sein, wie derjenige, der das höchste Gut in die Lust verlegt, die Mäßigung/Enthaltsamkeit preisen kann (*qui potest temperantiam laudare is, qui ponat summum bonum in voluptate?*), cf. Cicero, De officiis 3.XXXIII.117.

[212] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.140.

[213] Cf. skr. *śiva*; *sukha*; *ānanda* etc..

[214] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.10; cf. idem, Adversus Mathematicos 11.141; cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.68; A. Goedeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus, p. 8[8], führte die *galḗnē* des Pyrrhon über Demokrit (cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.45) hinaus auf Homeros (Od. V 382; XII 169) zurück, und insistierte darauf, daß sie „nicht so sehr die Ruhe als gerade die Heiterkeit bezeichnen soll".

[215] Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.141; cf. Cicero, Tusculanae disputationes 5.VI.16: „… jene sind glücklich (*illi beati*), die keine Furcht/Besorgnis ängstigt (*quos nulli metus terrent*), kein Kummer/Gram aufzehrt (*nullae aegritudines exedunt*), keine Wollust/Begierde/Leidenschaft erregt (*nullae libidines incitant*), keine leeren/nichtigen/eitlen/vergeblichen/nutzlosen aufbrausenden/ausgelassenen Freuden durch erschlaffende Vergnügungen schwächen (*nullae futiles laetitiae exsultantes languidis liquefaciunt voluptatibus)*. Wie man die Meeresstille also daran erkennt (*Ut maris igitur tranquillitas intelligitur*), daß eben nicht der geringste Lufthauch die Wogen aufwühlt (*nulla ne minima quidem aura fluctus commovente*), so sieht man deutlich den stillen und

aber auch ausgeblasen, und hiervon wiederum die Nominalformen, heißt:[217] „Wir wissen, daß Pyrrho mit Alexander dem Großen in Indien gewesen ist. Sobald man einmal erkannt hat, daß die Pyrrhoneische Skepsis nicht nur Erkenntnistheorie und Logik ist, sondern diese Mittel zur Metaphysik benutzt, wird die Verwandtschaft des Eigentümlichen gerade dieser Metaphysik mit dem Buddhismus einleuchten und die

---

ruhigen Zustand des Gemüts/Geistes (*sic animi quietus et placatus status cernitur*), da keine Beunruhigung/Erregung/Leidenschaft/Verwirrung vorhanden ist, die ihn irgendwie in Unruhe versetzen/erschüttern könnte (*cum perturbatio nulla est qua moveri queat*)." Cf. Cicero, Tusculanae disputationes 5.XVI.48: „*… locuti sumus, sapientem ab omni concitatione animi, quam perturbationem voco, semper vacare, semper in animo eius esse placidissimam pacem*" (… wir haben gesagt, daß der Weise immer bar aller Beunruhigung/Leidenschaft/Aufregung des Geistes ist, die ich Verwirrung/Erregung nenne, daß in seinem Geist immer der ruhigste Frieden ist); cf. Cicero, De finibus bonorum et malorum 1.XXI.71: „*nonne ei maximam gratiam habere debemus qui hac exaudita quasi voce naturae sic eam firme graviterque comprehendit ut omnes bene sanos in viam placatae, tranquillae, quietae, beatae vitae deduceret?*" (schulden wir ihm [Epikouros] nicht den größten Dank, der die Stimme der Natur gleichsam deutlich vernommen habend so fest und ernst auffaßte, daß er alle Wohlverständigen auf den Weg eines besänftigten, ruhigen, stillen, glücklichen Lebens hinführte?) Cf. M. F. Smith, Three Textual Notes on Lucretius, p. 265: „The Epicureans were fond of comparing the mind at peace and in turmoil to calm and stormy water and weather. Cf., e. g., Epic., Ep. ad Hdt. 83, where *pròs galēnismón* = 'so as to attain tranquillity of mind', and Ep. ad Men. 128 *lúetai pās 'o tẽs psuchẽs cheimõn*; indeed ataraxía itself is probably a metaphor derived from calm water and weather." Terminus auch bei Ploutarchos, De virtute et vitio (Moralia) 101B: *galḗnēn ákluston* (die Meeresstille [des Gemüts] ohne Wogen); Marcus Aurelius, In se ipsum 12.22: *galḗnē, statherà pánta kaì kólpos akúmōn* (ist Meeresstille [des Gemüts], alles ruhig und die Bucht ohne Wellen); cf. o.c. 7.28; 7.33; 8.28.

[216] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.209[31].

[217] Zur Konnotation cf. unbedingt A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.299–304; idem, The Vedas, p. 57; idem, Hinduism and Buddhism, pp. 63–64; idem, Buddha and the Gospel of Buddhism, pp.

„sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung“ als der griechische Ausdruck des Nirwana erscheinen.“[218]

Den Endpunkt der pyrrhonischen *agōgḗ* (Lebensführung) sehen wir jedoch in der Art erreicht, wie ihre Vertreter der Welt und allen Wesen zugewandt bleiben. Sie erinnert so sehr an das indische Ideal von *karuṇā* und *dayā* (Mitleid, Mitempfinden, Sympathie), *avirodha* (Streitlosigkeit in Wort und Tat), *ahiṃsā* (Gewaltlosigkeit, Nicht-Verletzen)[219] und *śānti* (Frieden, Friedfertigkeit), daß es, abgesehen von der vorschnellen Einschränkung des Vergleichs auf nur eine indische Geistesrichtung, fast gerechtfertigt erscheint, wenn ein

115–126, insbes. p. 117[1]; eine wunderschöne Darstellung zur Bedeutung, Etymologie und »Eulogie« von *nirvāṇa* gibt Y. Sōgen, Systems of Buddhistic Thought, pp. 28–42; cf. auch A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Buch 4, Kap. 41[1] ≙ Sämtliche Werke, 2.651[1]; eine Liste von Synonymen geben: W. Rahula, What the Buddha Taught, p. 36[2]; E. Conze, Buddhist Thought in India, pp. 69–79.

[218] M. Raphael, Die pyrrhoneische Skepsis, p. 47.

[219] Cf. E. Conze, Der Buddhismus, p. 134: „Tatsächlich findet sich unter den Aussprüchen Pyrrhos eine typische Jaina-Doktrin. Als Grund dafür, daß er keine Bücher schreibe, gab Pyrrho an, er sei entschlossen, keinerlei Druck auf den Geist irgendeines Menschen auszuüben. Vor ihm hatten schon die Jainas aus ihrer These der *Gewaltlosigkeit* den logischen Schluß gezogen, man dürfe niemandem dadurch Gewalt antun, daß man ihm seine Ansichten aufdränge.“ Dazu dürfen wir erweiternd feststellen, daß die ausschließliche Nennung der Bewegung der Jainas unzulässigerweise verengend scheint; zudem kennen wir die Stelle, von der E. Conze spricht, leider nicht, wahrscheinlich gibt es sie in wörtlicher Form gar nicht; vielmehr meinen wir, daß es sich um eine allzu freie und nicht kenntlich gemachte Übernahme einer Paraphrase der Originalschriften (hier: Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.63) durch L. Robin, handelt; wir geben sie übersetzt wieder: „er [Pyrrhon] hat einen festen Entschluß, trotz seiner Berufung zur Lehre (magistère) auf niemandes Geist irgendeinen Druck auszuüben, und diese Entschlossenheit in Verbindung mit seiner Demutsliebe ist es, die ihn von nun an vom Schreiben abbringt.“ (L. Robin, Pyrrhon et le Scepticisme Grec, p. 9).

Gelehrter zu Beginn dieses Jahrhunderts Pyrrhon von Elis „eine Art von buddhistischem *arhat* [Würdigen/Heiligen]“[220] nennt, und ein weiterer neuerlich von ihm sagte: „Wie sehr oder wenig Pyrrhon auch von indischen Fakiren beeinflußt gewesen sein mag, er dürfte sehr wohl als ein Guru beschrieben werden, ein Typ von einem Weisen, der in der griechischen Welt vom 6. Jahrhundert an und vermehrt, so scheint es, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auftaucht.“[221]

Der Name dieser Voll-endung: *prajótēs*,[222] Sanftmut, Milde, Ruhe, Geduld, Freundlichkeit, Gelassenheit, Gleich-gültigkeit, Indifferenz. Zu diesem Lexikon ist jeder Kommentar von unserer Seite überflüssig. Andere übten angesichts dessen keine Urteilsenthaltung. Schon im Altertum wurde die Milde, die Sanftmut, die Gelassenheit (*lenitas*), wie Cicero hervorhebt, von den Peripatetikern mit dem Schimpfnamen

---

[220] J. Burnet, Encyclopaedia of Religion and Ethics 11.229, s.v. „Sceptics“; zur Bewertung dieses statements cf. E. Flintoff, Pyrrho and India, p. 108[31]; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 130.

[221] A. A. Long, Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist, p. 70.

[222] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.108; Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 1.6; neben *sóphrōn* (besonnen, gemäßigt, sittsam, beherrscht) ist *prãos* eine Bezeichnung für die tugendhafte ethische Sinnesart bei Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1103[a]8; cf. Ploutarchos, De profectibus in virtute (Moralia) 83E: *Epeì d' 'ē pantelès apátheia méga kaì theĩon, ⟨en⟩ endósei dé tini kaì praótēti pathõn 'ōs légomen 'ē prokopḗ, …* (Doch während die vollkommene Leidenschafts-/Leidlosigkeit etwas Großes und Göttliches ist, besteht der Fortschritt [in der Tugend], wie wir sagen, aber in einer Art Nachlassen/Nachgeben und Beruhigung/Milderung der Leiden(schaften), …); eine Übersicht über die allgemeine Verwendung des Begriffes *prãos* und seiner Äquivalente im griechischen Denken gibt J. de Romilly, La douceur dans la pensée grecque; leider bietet diese Studie für die Skepsis keine Informationen.

der Schlaffheit (*vitioso lentitudinis nomine*) belegt.[223] Daran hat sich kaum etwas geändert. So verurteilte man vor nicht allzu langer Zeit einen Vertreter der Akademischen »Gleichgültigkeit«, der gegenüber dieser vielleicht etwas gleichgültiger war als seine pyrrhonischen Kollegen, Karneades nämlich, als „gemein … infolge einer zu laxen und von der gesellschaftlichen Auflösung der hellenistischen Welt allzu angekränkelten Moral."[224] Wie anders nimmt sich demgegenüber doch die Seligpreisung der Sanftmütigen in der Bergpredigt aus: „*Makários 'oi praeĩs, 'óti autoì klēronomḗsousi tḕn gẽn.*" Selig sind die Senfftmütigen / Denn sie werden das Erdreich besitzen.[225]

---

[223] Cf. Cicero, Tusculanae Disputationes 4.XIX.43: „… , *eamque, quam lenitatem nos dicimus, vitioso lentitudinis nomine appellant.*" (… , und das, was wir Milde/Sanftmut/Gelassenheit/Ruhe nennen, belegen sie [die Peripatetiker] mit dem lästerlichen Namen der Schlaffheit/Trägheit/Laxheit/Gleichgültigkeit.) Cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1125^{b}26$–$1126^{b}10$; idem, Ethica Eudemia $1220^{b}38$, $1231^{b}5$–26; idem, Magna Moralia $1191^{b}23$–38, wo Sanftmut, Gelassenheit, Indifferenz (*praótēs*) als Disposition zum Schmerz (*lúpē*), der aus Leidenschaft/Zorn/Ungestüm (*thumós*) entsteht, angesehen wird, und definiert ist als Mitte (*méson*/*mesótēs*) beim Zorn (*orgḗ*), zwischen Zornmütigkeit/Reizbarkeit (*orgilótēs*), Härte/Strenge (*chalepótēs*), Wild-/Rohheit (*agriótēs*), Bitterkeit (*pikría*), Jähzorn (*akrocholía*) und Zornlosigkeit/Antriebslosigkeit/Trägheit (*aorgēsía*), Einfalt/Torheit (*ēlithiótēs*), Gefühllosigkeit (*analgēsía*), Stumpfsinn/Unempfindlichkeit (*anaisthēsía*), knechtischer (*andrapodṓdēs*) Gesinnung – in der ›Nikomachischen Ethik‹ in Richtung Mangel (*élleipsis*) – liegend; cf. A. G. Nikolaidis, Aristotle's Treatment of the Concept of ΠΡΑΟΤΗΣ; Aristoteles, Ars rhetorica $1380^{a}5$–8, ist *praótēs* der Gegensatz (*enantíon*) des Zornes (*orgḗ*) et vice versa, und idem, Topica $125^{b}20$–27, die gänzliche Apathie gegenüber ihm.

[224] B. Russell, Philosophie des Abendlandes, p. 207; zur Skepsis als Motiv zu Dekadenz und Schlaffheit cf. auch F. Mauthner, Wörterbuch der Philosophie 1.139.

[225] Mt 5.5, Übersetzung der Luther-Bibel.

Während im Buddhismus der Akzent auf dem Heil blieb, neigte er sich bei den Pyrrhoneern eher der Heilung, der Medizin zu. Die Nähe der Skepsis zur Empirikerschule der Medizin ist allenthalben bekannt.[226]

[226] Cf. K. Deichgräber, Die griechische Empirikerschule, pp. 279–281; W. Gent, „Die skeptischen Ärzte", pp. 129–131; L. Edelstein, Empirie und Skepsis in der Lehre der griechischen Empirikerschule; F. Kudlien, Hermophilos und der Beginn der medizinischen Skepsis; V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, pp. 309–330, 359–380; idem, La méthode expérimentale chez les Anciens; E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3.2.18–20; M. Frede, The Method of the So-Called Methodical School of Medicine; J. Barnes, Medicine, Experience and Logic; zur Skepsis selbst als Therapie cf. A. Cohen, Sextos Empeirikos: Scepticism as a Therapy; J. Xenakis, Noncommittal Philosophy; J. Visvader, The Use of Paradox of Uroboric Philosophies, pp. 458–459.

12d Addendum: (Un-) Nötige Anmerkung zum Verhältnis von AT/NT und Skeptizismus

Wenn wir nun noch erwähnen, daß auch der mitleid- und huldvolle Heiland uns auffordert, wir mögen uns unseres Urteiles zur Wahrung unserer Integrität enthalten: „*mè krínete ‘ína mè krithẽte*“[227], urteilt nicht, damit ihr nicht verurteilt werdet, so wollen wir damit unter der Christenheit keinen Sturm der Entrüstung entfachen angesichts der Tatsache, dieses Jesuswort in die Nähe des Skeptizismus zu rücken, wir enthalten uns vielmehr des Urteils, ob hierin nicht doch eine gewisse Berechtigung besteht, halten aber fest, daß dieses Logion anscheinend von einigen maßgebenden und gelehrten Vertretern dieser Glaubensrichtung selbst durchaus im Hinblick auf die ‚Epochisten‘ gedeutet wurde,[228] läuft doch auch der Sinn aller Mystik, man beachte den Ausdruck selbst, auf genau diesen Zielpunkt hinaus:[229] „Oder wie unterscheidet ihr *Mystiker*, die ihr die absolute Unbegreiflichkeit der Gottheit annehmt, euch von Skeptikern oder Atheisten, die behaupten, daß die erste Ursache von Allem unbekannt und uneinsehbar ist?“[230]

---

[227] Mt. 7.1; cf. Lk 6.37.

[228] Auch Schelling versteht es augenscheinlich philosophisch, cf. Schelling, Grundlegung, p. 209.

[229] Nach Marguerite Porete, Le mirouer des simples ames 47, ⟨ed.⟩ R. Guarnieri, p. 142.15–16, fällt die friedvolle Seele über alles, was nicht in ihrer Absicht liegt, kein Urteil, es sei denn ein gütiges (*Car en tout ce dont elle n’a l’entente, elle ne fait nul jugement, sinon tousjours en bien*), und – eigene Absichten hat eine solche Seele nicht mehr, nicht einmal die, daß sich die Absichten Gottes durch sie erfüllen, cf. o.c., p. 48.

[230] D. Hume, Dialogues concerning Natural Religion, Pt. 4, ⟨ed.⟩ J. V. Price, p. 181.8–11; zur »Nähe« von Mystik und Skepsis cf. L. Gabriel,

Folgendes gilt es zu bedenken: Jesus selbst entstammt einer prophetischen Tradition, die Prediger von höchst skeptizistischem Format, oder was man dafür hält, einschließt,[231] Hiob, z.B., dessen Buch von Heinrich Heine als „das Hohelied der Skepsis“[232] gepriesen wird, Agur,[233] und nicht zuletzt den Prediger: Kohelet[234], dem die Welt samt und sonders *hᵃbel hᵃbālīm* war, *vanitas vanitatum*, *mataiótēs*

Vom Brahma zur Existenz, p. 30; S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. XXXIII; H. Blumenberg, Licht als Metapher der Wahrheit, p. 435; E. Friedell, Das letzte Gesicht, pp. 5–6; P. T. Raju, Scepticism and Its Place in Śaṅkara's Philosophy, p. 50; B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, p. 65; C. Hansen, Linguistic Skepticism in the Lao Tzu, p. 334; M. Bindschedler, Mittelalter und Moderne, pp. 15, 395[+2]; cf. R. H. Popkin, Kierkegaard and Scepticism, p. 126: „Pierre Charron legte die Vereinigung von Skeptizismus und Glaube als die Sichtweise der christlichen Mystiker aus, …“

[231] Cf. J. F. Priest, Humanism, Skepticism, and Pessimism in Israel, pp. 321–322: „Present in Israelite thought was an intellectual tradition precisely prepared by a long history … , the Wisdom movement, and two of the canonical books usually assigned to it clearly reflect the operative factors of such skepticism.“ Cf. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments 1.467–473; R. Murphy, Kohelet, der Skeptiker, p. 568; J. L. Crenshaw, The Birth of Skepticism in Ancient Israel.

[232] H. Heine, Sämtliche Schriften, 5.190 ≙ Spätere Note vom März 1854 zu „Bruchstücke 1844“; alle diejenigen, die diesen Ausspruch auf Kohelet anwandten: L. Levy, Das Buch Qohelet, p. 2; E. J. Dillon, The Sceptics of the Old Testament, p. 119; wohl auch E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, p. 287, der jedoch keinen Namen nennt, nur die Charakterisierung zu Kohelet vermerkt, und R. Murphy, Kohelet, der Skeptiker, p. 567, um nur einige zu nennen, verließen sich zu sehr auf Franz Delitzsch, den wir für den Ahnherrn dieses Irrtums halten: cf. F. Delitzsch, Biblischer Commentar über das Alte Testament 4.4.190: „Man könnte deshalb das B. Koheleth eher das Hohelied der Gottesfurcht nennen, als wie H. Heine das „Hohelied der Skepsis“;“.

[233] Cf. Prov. 30.1–14; cf. E. J. Dillon, The Sceptics of the Old

mataiotḗtōn, Eitelkeit der Eitelkeiten[235], „Nichtigkeit über Nichtigkeit“[236], „vollkommen absurd, alles ist absurd“[237], „Mystery of Mysteries“[238], „*atmós atmídōn sive atmōn*“[239]:

„Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Kohelet,
Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel!“[240]

Bei ihm ist „der erkenntnistheoretische Optimismus der frühen Weisheit in einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus

---

Testament, p. 133: „EMBEDDED in the collection of the Books of the Proverbs is an interesting fragment of the philosophy of a certain “Agur, son of Yakeh, the poet”, which for scathing criticism of the theology of his day and sweeping scepticism as to every form of revealed religion, is unmatched by the bitterest irony of Job and the most dogmatic agnosticism of Koheleth.“ Cf. o.c., p. 121: „Agur alone is more aggressive in his scepticism – than Koheleth.“ Cf. o.c., pp. IX–XI, 155; cf. J. L. Crenshaw, The Birth of Skepticism in Ancient Israel, p. 13: „By far the most extreme statement of pessimism comes from Agur, …“; cf. o.c., p. 16[5], wo die Lehren Agur's und Kohelet's unter die „category of pessimism“ gereiht werden.

[234] Cf. W. E. Staples, Vanity of Vanities, wo gängige Übersetzungen für den Namen Kohelet zurückgewiesen werden. „None of these is fully satisfactory: a better translation would be “One who Meditates”. This concept is derivative of a Syriac word of the same root as *koheleth*, “*kahal*”, which means “to consider”. … “Meditate” seems to mean “to calculate the pros and cons of any activity”. This concept is certainly inherent in the argument of Koheleth and may well have an Epicurean origin.“ (W. E. Staples, Vanity of Vanities, p. 143) Allgemein anerkannt ist die Übersetzung für Kohelet: der »(Ver-) Sammler« (cf. M. Buber, Die Schriftwerke, pp. 387–409), gängig aber »Prediger« oder lat./engl. »Ecclesiastes«.

[235] Cf. A. Lauha, Kohelet, pp. 18–19, 30; *mataiótēs* schimpfte Photios, Bibliotheca, Cod. 212 ($170^{b}37$), die philosophischen Anstrengungen des Ainesidemos, was dieser wohl für eine Schmeichelei hätten halten dürfen; Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 8.279, schon läßt den Dogmatiker diesen Einwurf vorbringen hinsichtlich des Zeichens (*sēmeîon*); seine Riposte folgt prompt (idem, Adversus Mathematicos 8.290, unter Voraussetzung der Diskussion von o.c. 8.151–161); cf. dazu aus Madhyamaka-Sicht: Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 21–28.

umgeschlagen. Vielleicht kann man sogar … in Qohelets Themawort *häbäl* einen Terminus technicus für dieses skeptische Urteil sehen“[241]. „Dass Kohelet der Welt gegenüber »skeptisch« ist, bezweifelt niemand. Aber viele Exegeten betonen die „lebenspraktische“ Ausrichtung dieser Skepsis, die eben nicht erkenntnistheoretisch sei. Doch ganz von der Erkenntnistheorie lösen können sie Kohelet nicht. Ausgangspunkt ist

---

[236] M. A. Klopfenstein, Die Skepsis des Qohelet, p. 104; cf. E. Wölfel, Luther und die Skepsis, p. 33[50]: „Im Allgemeinen hat der Begriff den Sinn „nichtig“ mit dem ganzen Umkreis der Bedeutungen, die einem solch universalen Wort naheliegen. … Man muß von der Grundbedeutung „vergeblich, umsonst“ ausgehen.“

[237] D. Michel, Qohelet, p. 127.

[238] W. E. Staples, Vanity of Vanities, p. 143; cf. idem, The “Vanity” of Ecclesiastes, pp. 95–96.

[239] Hieronymus, zitiert in: O. Loretz, Qohelet und der alte Orient, p. 219; *atmós* = Rauch, Dunst, Dampf; tatsächlich müßte die ursprüngliche Bedeutung von *hᵃbel*, Lufthauch, Windhauch sein, wie O. Loretz, Qohelet und der alte Orient, pp. 218–246, nachzuweisen sucht; cf. R. Albertz, הֶבֶל hæbæl Hauch, pp. 467–469; auf diese Konnotation weist auch R. Magliola, Derrida on the Mend, p. 228[134], wenn er sich gegen das Mißverständnis wendet, dem die englische Übertragung des Vulgata-Terminus »*vanitas vanitatum*« („vanity of vanities! All things are vanity!“) lange ausgesetzt gewesen sei, und einen leisen Wink auf die »*vanitas*« als an-haltend im Sinne von fortdauernd, vor sich gehend und sich haltend an gibt: „The actual Hebrew word rendered .. by »vanity« means »the tremor of an almost imperceptible breeze«, and the Vulgate's rendering seems to frequent this meaning when it uses *vanitas* (in Latin, literally »emptiness«, but perhaps emptiness as ongoing? … as »going on«?).“ (R. Magliola, Derrida on the Mend, p. 228[134]) Diese Anspielung dürfte aus dem Bedeutungsfeld der Leere (*suññatā*) innerhalb des Buddhismus genommen sein, welche Leere nicht nur mit der Wesenlosigkeit (*anattā*) und mit dem Flußcharakter, der Vergänglichkeit, Instabilität, Flüchtigkeit, dem »Wehen« und der Wandelbarkeit (*aniccatā*) so wie der Leidhaftigkeit, dem »Weh« (*dukkha*) alles Bedingten zusammenzudenken und auf den Oberbegriff *saṃsāra* (Werde- Kreislauf) zu bringen, sondern auch mit einem Komplement

für Kohelet sicher die „Weisheit" im Sinne von Lebensklugheit. Doch seine Suche nach dieser Weisheit endet mit seiner unbeantwortbaren Frage nach dem Nutzen allen menschlichen Bemühens in einer Aporie, die theoretisch nicht aufzulösen ist. Genau zu diesem Ergebnis kommt auch eine erkenntnistheoretische Skepsis. Unser Festhalten an Materiellem bringt uns keine Sicherheit und unser Denken auch nicht. Aber das Leben geht unbarmherzig weiter. Zeigt sich ein Ausweg aus diesem Dilemma?"[242]

Der Verfasser sieht ihn. „*Eine Antwort: Der Fall Hiob* … Für Hiob sind Freude und Leid »gleich-gültig« geworden. Das bedeutet aber keinen Indifferentismus, sondern diese „Gleich-gültigkeit" ist aus einer Erfahrung hervorgegangen, die Hiob herausreißt aus dem normalen Leben und Denken

---

zu versehen ist, das den Halt des Transitorischen und für das Transitorische konnotiert: »Ver-wehen«, Windstille (*nir-vāṇa*); zu *anicca*, *anattā* cf. R. Puligandla, Fundamentals of Indian Philosophy, pp. 60–63 mit o.c., p. 278[17], wo die *loci classici* innerhalb des Pāli-Buddhismus aufgeführt sind; A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.406; zu *saṃsāra* cf. idem, Hinduism and Buddhism, p. 16; idem, Selected Papers, 1.135; 2.212: „Confluence", „world-vortex"; idem, The Vedas, p. 42: „gyroscope of causal becoming, *saṃsāra*, *bhava-cakra*".

[240] Kohelet 1.2, cf. Kohelet 12.8, Übersetzung A. Lauha, Kohelet, pp. 30, 216.

[241] D. Michel, Qohelet, p. 89; cf. M. A. Klopfenstein, Die Skepsis des Qohelet, p. 104; cf. J. F. Priest, Humanism, Skepticism, and Pessimism in Israel, p. 324: „Koheleth's Skepticism is complete … , his final verdict on life, all is vanity, a vapour, emptiness, transitoriness." Cf. E. Wölfel, Luther und die Skepsis, p. 88: „Pessimismus und Skeptizismus", cf. o.c., pp. 118, 239–240; die bedrückende Stimmung, „That all is vanity and nothingness", ruft in der neueren Zeit James Thomson dichterisch wieder wach, cf. J. Thomson, The City of Dreadful Night, in: The Poetical Works of James Thomson 1.122–172, hier zitiert aus Canto XXI, Strophe 10.

[242] M. Negele, Ein Skeptiker im Alten Tetstament, pp. 27–28.

und ihn in den »Grund« (philosophisch konnotiert mit Urgrund, Abgrund und Ungrund) führt, aus dem alles hervorgegangen ist und hervorgeht. Diese Transzendenzerfahrung lässt Hiob als einen anderen zurück, als einen, der der Welt nicht mehr zu entsagen braucht, weil er ihrem Netzwerk entzogen ist, obwohl er in ihr weiterlebt."[243]

„Kohelet ist mit einem Wort a parte potissima der skeptische Eschatologiker des alten Testaments."[244] Dieser Skeptizismus wird nicht nur auf einen Einflußfaktor, sondern auf mehrere weltanschauliche Strömungen zurückgeführt. Einmal auf seinen „Kontakt … mit griechischem Denken"[245], dem frühgriechischen eines Theognis,[246] Hesiod[247] oder Aristophanes,[248] dem herakliteischen,[249] dem epikureischen und

---

[243] M. Negele, Ein Skeptiker im Alten Tetstament, pp. 28–29, mit kursivierter Überschrift zu Kapitel 6.

[244] E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, p. 263; zum Skeptizismus des Predigers Salomo's cf. auch F. Mauthner, Skeptizismus und Judentum, pp. 291–293.

[245] R. H. Pfeiffer, The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes, p. 109; ausführliche Diskussion bei: R. Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie.

[246] Cf. H. Ranston, Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature, pp. 13–62; idem, The Old Testament Wisdom Books and Their Teaching, pp. 259–264.

[247] Cf. H. Ranston, Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature, pp. 63–78; idem, The Old Testament Wisdom Books and Their Teaching, pp. 257–259.

[248] Cf. W. E. Staples, Vanity of Vanities, p. 142.

[249] Cf. E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, pp. 255–288; die Ausführungen dieses Autors stießen auf einhellige Ablehnung; beispielhaft: J. Pedersen, Scepticisme israélite, pp. 339–340: „Il est superflu d'examiner en détail la conception de Pfleiderer, qui repose sur une comparaison exclusivement littéraire et qui ne tient pas compte de la totalité des idées des

stoischen,[250] dem kynischen und kyrenaischen[251]. „Die Apathie der Stoiker, die Ataraxie Epikurs und der Skeptiker vereinigt Qoheleth mit der aristotelischen Lehre vom *juste milieu*“[252]. Zum anderen auf buddhistische Beeinflussung,[253] und letztlich der vermuteten Bekanntschaft Kohelet's mit ägyptischer, babylonischer (Gilgamesch-Epos) und akkadischer

---

deux auteurs comparés ne de leur milieu.“

[250] Cf. J. Pedersen, Scepticisme israélite, pp. 340–341.

[251] Cf. L. Levy, Das Buch Qoheleth, p. 12: „Kynisch-stoische und kyrenaische Ideen wurden im 3. Jahrhundert v.Chr. miteinander verschmolzen. Dieses Produkt fand Qoheleth in der Popularweisheit vor und verwob es mit dem Judentum.“ Äußerst eindrucksvoll die Herausarbeitung folgender Analoga durch den Autor: *h^{a}bel* ≙ *tũphos*: „Die Illusion nennen die Kyniker τῦφος. Τῦφος bedeutet zunächst „Dampf, ungreifbarer, nichtiger Dunst“, dann übertragen „eitles, hohles, aufgeblasenes Wesen“. Τῦφος wird der centrale philosophische Begriff der Kyniker. Nun bezeichnet aber auch der centrale philosophische Begriff Qoheleths, הֶבֶל, den Hauch, Dampf, Dunst ΑΘ ἀτμίς, … dann übertragen das Vergängliche, Nichtige, den wertlosen Schein, die Illusion.“ (L. Levy, Das Buch Qoheleth, pp. 12–13) — *r^{e}ʿūt rūaḥ* (Koh. 1.14) ≙ *kenḕ dóxa*: „Das Seitenstück des kynischen τῦφος ist die κενὴ δόξα, die »bloße Meinung« der Kyrenaiker, das Seitenstück des הֶבֶל ist bei Qohelet רְעוּת רוּחַ, nicht »Haschen nach Wind«, wie es gewöhnlich übersetzt wird, sondern »Sinnen, Begehren des Geistes, Spiel der Phantasie, Einbildung«.“ (L. Levy, Das Buch Qoheleth, p. 13) Zur Bedeutung von *r^{e}ʿūt rūaḥ* ≙ *raʿyōn rūaḥ* (Koh. 1.17) cf. ebenso W. E. Staples, The “Vanity” of Ecclesiastes, pp. 96–98; — *tûr* ≙ *skopéō*: „… es ist sehr wahrscheinlich, daß Qoh. die Bedeutung erforschen von σκοπέω auf תור übertragen hat“ (L. Levy, Das Buch Qoheleth, p. 14); — „ענין entspricht bei Qoheleth dem griech. πρᾶγμα.“ (L. Levy, Das Buch Qoheleth, p. 14; cf. Koh. 3.10).

[252] L. Levy, Das Buch Qoheleth, pp. 24–25; cf. o.c., p. 8: „Er wählt den Mittelweg und preist die Gottesfurcht, die alles übertrifft.“ Cf. o.c., p. 5: „Die allen Fällen gemeinsame Lehre ist das griechische μηδὲν ἄγαν.“ Cf. H. Ranston, The Old Testament Wisdom Books and Their Teaching, p. 264: „Both [Kohelet und Theognis] commend a life

Literatur.[254] So werden ihm von einem Forscher „Charakteristiken, die dem Pessimismus Ägyptens, Mesopotamiens und der Aḥiḳar-Sammlung gemeinsam“[255] seien, zugesprochen, doch wird die einzige adäquate Erklärung dieses „scepticism which grew up in Israel and came to full flower in the teaching of Koheleth“[256], vergleichbar der Entwicklung in Ägypten, wo dieser zu einem Zeitpunkt kultureller Reife aufgetreten sei, von besagtem Gelehrten ausschließlich innerhalb der hebräischen Tradition gesucht.[257]

Was in unserem Zusammenhang zusätzlich erwähnt werden soll, ist das spezielle Faktum, daß Kohelet „moralische Vergehen als Irrtümer der Vernunft, als Torheiten … als

---

that keeps the mean, following the “nothing-in-excess” doctrine;“ cf. Theognis, Elegien 335, 401: „*Mēdèn ágan speúdein*“ (Nichts übertreiben); cf. o.c., p. 219; der Ausspruch wird, wie H. Ranston, Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature, p. 133, mit den Nachweisen: Anthologia Lyrica 15 (Hiller-Crusius); Stobaios, Flor. III.79, notiert, ursprünglich Solon zugeschrieben; Angaben zu Parallelen bei Sodamos und Pindar, Ol., XIII.48, gibt der Autor o.c., p. 43[1]; cf. Platon, Charmides 165a; idem, Protagoras 343b; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.32, 9.71.

[253] Cf. E. J. Dillon, The Sceptics of the Old Testament, pp. 121–129; diese These steht, so weit uns bekannt, isoliert, man hielt sie bisher nicht einmal für widerlegungsbedürftig; cf. H. Ranston, The Old Testament Wisdom Books and Their Teaching, p. 252: „unacceptable by reason of the paucity of evidence offered“; cf. A. H. McNeile, An Introduction to Ecclesiastes, p. 44[3].

[254] Cf. C. C. Forman, The Pessimism of Ecclesiastes, p. 340; kritisch dazu: R. Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, pp. 3–13.

[255] C. C. Forman, The Pessimism of Ecclesiastes, p. 339.

[256] C. C. Forman, The Pessimism of Ecclesiastes, p. 342.

[257] Cf. C. C. Forman, The Pessimism of Ecclesiastes, pp. 342–343.

Wahnsinn, μανία"[258], *hôlᵉlôt*, ansieht. Wenn aber „Handlungen, die man sonst aus moralischen Gründen verurteilt … nur als Torheit angesehen"[259] werden, dann kann das doch nichts anderes heißen, als daß das Be- und Verurteilen tendenziell ausgesetzt wird: „Der erstrebenswerte Zustand ist die ἀτυφία, die Illusionslosigkeit. Antisthenes preist Menander von Monimos, dieser habe ein Wort gesprochen, das dem delphischen: „Erkenne dich selbst!" nicht nachstehe: „Einbildung sei jede Wertung nur". Dasselbe Ziel, die trügerischen Scheinwerte zu entlarven und die Menschen durch Aufdeckung der wirklichen Güter des Daseins zur richtigen Lebensführung anzuleiten, verfolgt Qoheleth"[260].

---

[258] L. Levy, Das Buch Qoheleth, p. 23; cf. A. H. McNeile, An Introduction to Ecclesiastes, p. 50.

[259] L. Levy, Das Buch Qoheleth, p. 79[26]; cf. Kohelet 7.25; für diesen Vers gibt es allerdings Übersetzungsvarianten durch Transposition, die den hier beanspruchten Sinn noch abgeschwächt erhalten (cf. A. H. McNeile, An Introduction to Ecclesiastes, pp. 75, 146); gewisse Übersetzungen bringen ihn jedoch total zum Verschwinden (cf. M. Buber, Die Schriftwerke, p. 401; E. J. Dillon, The Sceptics of the Old Testament, p. 262).

[260] L. Levy, Das Buch Qoheleth, p. 13; zu berichtigen ist hier, daß nicht Antisthenes den Menander von Monimos preist, sondern daß der Komödiendichter Menander in seinem Stück ›Der Stallknecht‹ den Kyniker Monimos von Syrakus dieserart huldigt: „*'upèr dè taũth' 'o prosaitõn kaì 'rupõn· tò gàr 'upolēphthèn tũphon eĩnai pãn éphē.*" (Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 6.83: denn der Bettelnde und Schmutzige [war] über all das hinaus. Alles Annehmen/Dafürhalten/Be-greifen nämlich ist Rauch/Dunst, sagte er.) Cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.88; 8.5; Marcus Aurelius, In se ipsum 2.15; die Sachhaltigkeit des Arguments von Ludwig Levy, hinsichtlich der Strukturverwandtschaft ist dadurch jedoch keinesfalls beeinträchtigt, cf. R. Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, pp. 45–46; Marcus Aurelius, In se ipsum 2.15, hält fest, daß alles (*pãn*) – o.c. 4.3, daß das Leben (*bíos*) Annehmen/Dafürhalten ('*upólēpsis*) ist, und daß Beschwerden (*ochlḗseis*) aus dem inneren Annehmen allein herrühren (*ek mónēs tẽs éndon 'upolḗpseōs*), und o.c. 12.22, führt er aus,

Angesichts einer derartigen Unzweideutigkeit skeptisierender Wendungen im Kohelet-Buch scheint es fast natürlich, daß dieses auch zu einer formalen Vergleichung mit der griechischen Skepsis im engeren Sinne herangezogen wurde. Zunächst einmal mit Xenophanes,[261] welchen Timon, der Pyrrhon-Schüler, ja in die Rubrik „*'upátuphos*"[262] (ziemlich unumnebelt, fast nicht aufgeblasen, beinahe ohne Wissensqualm) einordnete, und einige in der Antike schon für einen *skeptikós* im Sinne eines Ahnherrn der eigentlichen

daß die Beschwerden durch Aufhebung des Meinens (Urteilens) zu kurieren sind: „Daß alles Annahme und diese in deiner Gewalt ist. Also tu ab, wenn du willst, die Annahme, und wie wenn du die Landzunge umfahren hättest, herrscht Meeresstille, ist alles ruhig und die Bucht ohne Wogen." (*'Óti pánta 'upólēpsis kaì 'aútē epì soí. āron oũn, 'óte théleis, tèn 'upólēpsin kaì 'ósper kámpsanti tèn ákran galḗnē, statherà pánta kaì kólpos akúmōn.*) Von Sokrates' Unumnebeltheit berichtet Ploutarchos, De genio Socratis (Moralia) 582B, ebenso davon, wie er diese durch seine Widerlegungs-, Überführungs- und Prüfreden (*élegchos*) auch bei anderen bewirkte, cf. Ploutarchos, Platonicae Quaestiones (Moralia) 999E; idem, Adversus Colotem (Moralia) 1119B–C; cf. Schelling, Werke, 13.97: „… sagt Plutarch von Sokrates: er habe den Schwulst, die Aufgeblasenheit (τῦφον) als eine Art Rauch in der Philosophie (ὥσπερ τινὰ καπνὸν φιλοσοφίας) auf seine Gegner zurückgeblasen." Cf. Schelling, Werke, 12.6; idem, System der Weltalter, p. 150; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 139–140; idem, Urfassung, p. 19; cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 8.5; T. McEvilley, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, p. 156, schreibt, mit *tũphos* „We may compare the continually repeated assertions of the *Prajñāpāramitā* texts … that all things are like foam, or bubbles, or smoke, or cloud, "empty, false and fleeting," "like a mock show which deludes the mind," like a lightning flash, a dewdrop, a dream, and so forth. From the central conception of *typhos* the Cynics developed an ethic which again is remarkably like that of the Buddhist schools which are based on the Mādhyamika."

[261] Cf. A. H. McNeile, An Introduction to Ecclesiastes, pp. 45–46.

[262] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.224; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.18.

pyrrhonischen Bewegung hielten[263], dann freilich mit „Pyrrho and the later sceptics"[264] selbst, wobei in zweien von drei Hauptzügen des Pyrrhonismus „ein genaues Gegenstück" zum ›Prediger‹ herausgestellt wurde: a) der These von der Wissensunmöglichkeit[265] und b) der Setzungsenthaltung: *aphasía – epochḗ – akatalēpsía.*[266] Nicht aber der Konsequenz daraus, der Unerschütterlichkeit, *ataraxía*. Kohelet hätte das *summum bonum* für unerreichbar gehalten und sich demgegenüber für ein *minimum malum* entschieden.[267] Ob das aber nicht exakt der Sinn der Skepsis mit ihrer *metriopátheia* war, soll nicht eigens noch einmal diskutiert werden.

Selbstverständlich ist bei dieser Interpretationslage dann auch der Strukturvergleich mit dem Buddhismus nicht mehr ganz so unwürdig der Beachtung wie dies von denjenigen demonstriert wurde, die sein Resultat in Nebenbemerkungen und ohne Gegenargumente abtaten.[268] Vielmehr sollte es uns

---

[263] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.72; indirekt auch bei Ploutarchos, Quomodo adolescens poetas audire debeat (Moralia) 17E–F; Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.48–53; Cicero, Academica 2.14; 2.74.

[264] A. H. McNeile, An Introduction to Ecclesiastes, p. 51, cf. o.c., pp. 49–53.

[265] Cf. A. H. McNeile, An Introduction to Ecclesiastes, pp. 51–52.

[266] Cf. A. H. McNeile, An Introduction to Ecclesiastes, pp. 51–52.

[267] Cf. A. H. McNeile, An Introduction to Ecclesiastes, p. 52, cf. o.c., pp. 51–53.

[268] Nachdem er den Buddhismus als Atheismus, Nihilismus und Pessimismus vorgestellt hat: „… und ist das Menschenleben ein Weg vom Nichts zum Nichts, so wird das Beste alles Guten dies sein, daß sich der Mensch von der schlechten Wirklichkeit loskettet und mit dem Nichts vertraut macht. „Wer die Welt ansieht wie eine Wasserblase, ein Luftbild – sagt der Buddhismus – …" (F. Delitzsch, Biblischer Commentar über das Alte Testament 4.4.187), schließt Franz Delitzsch [die Paginierung ist an dieser Stelle unrichtig: statt p. 192 muß es richtig p.

Anlaß zu noch offenerem Denken in bezug auf reine Denkformen sein, welche den Inhalten in ihrem Wirrwarr der Verschiedenheiten ja Halt geben, d.h. sie erhalten, wenn der betreffende Gelehrte, Orientalist und Philologe, festhält, daß „jedoch keiner das wichtige Faktum ignorieren kann, daß die skeptisch ideale Basis der Metaphysik Koheleth's identisch ist mit der von Buddha, Kant und Schopenhauer und bewundernswert mit der Ethik von Job und dem Pessimismus des Neuen Testaments harmoniert"[269], „der Kern seiner Rede identisch ist mit jenen von Jesus, von Buddha, von Schopenhauer – Entsagung"[270], und sein Buch „einige der höchsten Wahrheiten, die in der Bergpredigt niedergelegt sind, bewahrt."[271]

Ein Weiteres gilt es zu vergegenwärtigen: die christliche Tradition vom Apostel Paulus an[272] über die christlichen Neuplatonisten, deren Nähe zur Akademie ja zwangsläufig gegeben ist,[273] die Wiederentdecker der antiken Ephektiker in

---

188 heißen] seinen kurzen ‚Vergleich': „Die Weltanschauung und Weltbeurtheilung des B. Koheleth sind gründlich anders" (F. Delitzsch, Biblischer Commentar über das Alte Testament 4.4.188, cf. o.c., pp. 187–188), überragt von der „Gottesfurcht" nämlich, weswegen sie denn auch von denen der Skepsis abgehoben werden; hoch anzurechnen ist Delitzsch der Tatbestand, sich überhaupt die Mühe gemacht zu haben, die buddhistische Lehre zu erwähnen, ja, an diese im Zusammenhang mit einem Buch des Alten Testaments, wenn auch nur zur negativen Abgrenzung, zu denken.

269 E. J. Dillon, The Sceptics of the Old Testament, p. 7.

270 E. J. Dillon, The Sceptics of the Old Testament, p. 113.

271 E. J. Dillon, The Sceptics of the Old Testament, p. 91, cf. o.c., p. XII.

272 Cf. 1. Kor 1.18–29; cf. R. H. Popkin, Theological and Religious Scepticism, pp. 150–151.

273 M. Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie, p.

der Renaissance,[274] insbesondere den entschiedenen Anti-Aristoteliker Gianfrancesco Pico Della Mirandola,[275] die Fideisten[276] wie Montaigne,[277] François de La Mothe Le Vayer,[278] Pierre Bayle,[279] Blaise Pascal[280] u.a. bis hin zu S. Kierkegaard[281] und die Jetztzeit[282] hat sich mit Vorliebe, und wenn es paßte wortwörtlich, antik-skeptischer Argumente bedient, um die Menschen vom Urteilen abzuhalten, und sie sicher in

218: „Die alte Skepsis bereitet den mystischen Neuplatonismus und die christliche Askese vor." Cf. H. Høffding, Religionsphilosophie, p. 73; T. Gomperz, Griechische Denker 2.518; cf. E. de Faye, The Influence of Greek Scepticism on Greek and Christian Thought in the First and Second Centuries, p. 719: „Scepticism … contributed to drive men towards mysticism."

[274] Cf. C. B. Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 165 sqq.; R. H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, pp. 18–41.

[275] Cf. C. B. Schmitt, Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469–1533) and His Critique of Aristotle, pp. 160–181; idem, The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times.

[276] Cf. R. H. Popkin, Theological and Religious Scepticism; T. Penelhum, Skepticism and Fideism.

[277] Cf. M. de Montaigne, Les Essais, 2.12: Apologie de Raymond Sebond; cf. R. H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, pp. 42–65; D. Grundy, Skepticism in Two Essays by Montaigne and Sir Thomas Browne; F. L. Baumer, Religion and the Rise of Scepticism, p. 32; M. Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie, p. 221: „Wie die mystische Religiosität im Altertum skeptische Züge trägt, so stimmt der Protestantismus mit Montaignes Kritik am Wissen überein." Wir stimmen übrigens keineswegs mit der pauschalen Einschätzung der Skepsis und ihrer 'gesellschaftlichen Funktion' des Autors überein.

[278] Cf. R. H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, pp. 90–97; idem, Skepticism and the Counter-Reformation in France; J. Grenier, Le sceptique masqué.

[279] Cf. R. H. Popkin, Pierre Bayle's Place in 17th Century Scepticism; idem, The High Road to Pyrrhonism, pp. 149–159.

den von allen Gedankenstürmen und -wellen geschützten Hafen des rechten Glaubens geleiten zu können.

Auf eine äußerst subtile Art der „Fraglichkeit“ nähert sich neuerdings Wilhelm Weischedel von der Skepsis her dem Gotte: „Indem das skeptische Denken das unvordenkliche Geheimnis als seinen eigenen Ursprung und als Mächtigkeit über aller Wirklichkeit erfährt, redet es von Gott. Die philosophische Aufgabe der Gegenwart aber ist, sich ernstlich auf die Skepsis einzulassen, aber dabei nicht zu vergessen, daß damit die Frage nach Gott nicht erledigt ist, sondern daß sie neu in einem unmittelbaren Sinne vor das Denken gestellt ist.“[283]

Es müssen einem natürlich Zweifel kommen, ob sowohl die echte Skepsis als auch die Worte des Herrn je auf ihre Weise mit durchsichtigen Manövern des Skeptisierens in Verbindung gebracht werden können. „This use of Sextus' arguments would seem to belie his intentions and to constitute

---

[280] Cf. B. Pascal, Pensées ## 233, 374–378, 385, 387, 390–394, 432, 434; cf. L. Brunschvicg, Pascal, Pensées et opuscules, pp. 292–293; F. L. Baumer, Religion and the Rise of Scepticism, p. 32; R. H. Popkin, The Third Force in Seventeenth-Century Thought, pp. 212–215.

[281] Cf. S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Abteilung 10: Philosophische Brocken; De omnibus dubitandum est; S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 16.1.98–117; R. H. Popkin, Kierkegaard and Scepticism; idem, Hume and Kierkegaard; idem, The Third Force in Seventeenth-Century Thought, pp. 215–219.

[282] Cf. F. L. Baumer, Religion and the Rise of Scepticism, pp. 31–34.

[283] W. Weischedel, Die Frage nach Gott im skeptischen Denken, p. 32; wir empfehlen, weil wir gerade schon einmal W. Weischedel genannt haben, sehr, seine ›Skeptische Ethik‹ zu lesen; vielleicht geht es auch anderen so: sie spricht einen mitunter wie ein buddhistischer *vinaya*-Text (Text über rechte Lebensführung [im Orden]) an und macht tatsächlich nachdenklich in Rücksicht auf eine zu leistende Verhältnisbestimmung von Skeptizismus und Religion.

only one-half of his program, for he was against any dogmatic belief structures, regardless of its ground, and would not have felt that the religious believer had attained *ataraxia*."[284]

Etwas anderes ist es, wenn Sextus den Skeptiker, indem dieser seinem ersten Kriterion, dem der Lebensbewältigung, folgt,[285] das Frommsein (*eusebeĩn*) aufgrund von Tradition, Brauchtum und Gesetzen (*ethõn dè kaì nómōn paradósei*)[286] als gut (*agathón*), das Gegenteil davon, die Asebie, als schlecht (*phaũlon*) hinnehmen (*paralambánomen*) läßt,[287] was bestenfalls mit dem zweiten Teil des von einem Bibel-Gelehrten ganz unspezifisch geäußerten doppelten Sachverhalt zur Deckung zu bringen wäre, „that skepticism without religion is impossible but also that religion without skepticism is intolerable."[288]

[284] J. Visvader, The Use of Paradox of Uroboric Philosophies, p. 459; cf. R. H. Popkin, Theological and Religious Scepticism, p. 152.

[285] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.23.

[286] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.24.

[287] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.24.

[288] J. F. Priest, Humanism, Skepticism, and Pessimism in Israel, p. 326.

13 Neoplatonik und Nicolaus Cusanus' Quaternionen

13a Plotinos: Weder Nichts noch nicht-Nichts

„Wie ein Buddhist sieht auch Plotin das Nichts hinter der erkennbaren Welt, die sich jetzt durch die Erkenntnis des Nichts als ein wesenloser Schein enthüllt."[1]

Nach unserer chronologischen Anordnung der Kapitel hätten wir uns gewünscht, hier etwas über den von uns vermuteten Tetralemmagebrauch der spätantiken Neoplatoniker zu schreiben. Jedoch, die Durchforstung der diesbezüglichen Schriften hätte unsere Grenzen bei weitem überschritten, und wir müssen diese Aufgabe an Kompetentere weiterreichen, sind aber für Hinweise, aus denen später ein kurzes Essay – passend zu unserer Studie – erwachsen könnte, jederzeit dankbar.

Nur ein Beispiel wollen wir geben, wie Plotinos nämlich die höchste Kategorie, d.h. das mit ihr Gemeinte, das Eine (*'én*), oder besser: das Nicht-Viele (*A-póllōn*),[2] noch besser:

---

[1] M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 174.

[2] Cf. Plotinos, Enneaden 5.5.6 § 44; 3.8.10.15–17 § 72: *ou plẽthos, mὲ plẽthos* (nicht-Vielheit); cf. 6.9.5.21 § 33 – 6.9.6.16 § 40; zum Apóllōn als Verneinung des Vielen und Negation von Mehrheit (*arnoúmenos tà pollà kaì tò plẽthos apophásk*ō*n*) wegen der Einfachheit der Monade (*di' 'aplótēta tẽs monádos*) bei den Pythagoreern cf. Ploutarchos, Moralia 393C; 381F; 354F; 388F; der griechische Text der ›Enneaden‹ wird durchgängig nach ⟨ed./tr.⟩ R. Harder, Plotins Schriften, zitiert; da die

das Unsagbare (*ou ʻrētón*),[3] das Wunder (*thaũma*),[4] gleichsam das Ursächlichste (*ʻoĩon aitiőtaton*),[5] Ursache der Ursache (*aítion … toũ aitíou*),[6] Grund/Prinzip (*archḗ*),[7] gleichwie in anderem Sinne nicht-Grund/nicht-Prinzip (*kaítoi állon trópon ouk archḗ*),[8] das, was unseiend ist (*ʻò mè ón estin*)[9] und absolut (*chōristòn*),[10] das „Keinerart" (*tò ouch ʻoĩon*)[11] und „›Irgend-etwas‹ auch nicht" (*mēdè tò ›tì‹*),[12] jenseits von Wesenhaftem/

Zeilennumerierung dieser Edition nicht trennscharf ist, werden die Zeilenangaben von mir nach ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer, angegeben.

[3] Cf. Plotinos, Enneaden 5.5.6.24 § 43; 5.3.13.1 § 118: *árrēton tẽj alētheiaj* (in Wahrheit unsagbar); cf. 6.9.5.30–42 §§ 35–37; 6.8.8.ca.1–25 §§ 67–71; 3.8.10.29–30 § 75: *mēdenòs autoũ katēgoreĩsthai dunaménou, mè óntos, mè ousías, mè zōẽs* (während nichts von ihm [dem Einen] ausgesagt werden kann, weder Sein, noch Wesen, noch Leben).

[4] Plotinos, Enneaden 6.9.5.30 § 35.

[5] Plotinos, Enneaden 6.8.18.38–39 § 166; cf. 3.8.10.5–7 § 70: *nóēson gàr pēgèn archèn állēn ouk échousan, … ménousan autèn ʻēsúchōs, …* (denke dir nämlich eine Quelle, die keinen anderen Ursprung hat … selbst in Ruhe verbleibend, …).

[6] Plotinos, Enneaden 6.8.18.38 § 166.

[7] Plotinos, Enneaden 6.8.8.9 § 68.

[8] Plotinos, Enneaden 6.8.8.9 § 68.

[9] Plotinos, Enneaden 6.9.5.30 § 35, cf. 6.9.3.38 § 21.

[10] Plotinos, Enneaden 5.1.9.2 § 50; wie er setze Anaxagoras das Erste als Einfaches und das Eine als Absolutes/Abgeschiedenes, und auch Heraklit habe gewußt, daß das Eine ewig und geistig (*aídion kaì noētón*) sei, cf. o.c. 5.1.9.1–4 § 50; cf. Heraklit, Fragment B108 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 1.175.6: *… ʻóti sophón esti pántōn kechōrisménon* (… daß das Weise ein von allem Abgeschiedenes/Ab-solutes ist).

[11] Plotinos, Enneaden 5.5.6.22 § 43.

[12] Plotinos, Enneaden 5.5.6.23 § 43; cf. o.c. 6.9.3.51–52 § 23: *deĩ dè*

Seiendem und Denken (*epékeina ousías ónti kaì toũ noeĩn epékeina eĩnai*),[13] das nicht einmal von sich selbst etwas weiß (*eĩ mè oĩden ‘eautón*),[14] jenseits von allem und jenseits des erhabenen Geistes (*epékeina pántōn kaì epékeina toũ semnotátou noũ*),[15] jenseits des Seienden (*epékeina óntos*),[16] das Jenseits (*tò epékeina*),[17] von welchem auch das «Ist» beseitigt wird (*tò «éstin» aphairoũmen*)[18], nein, vielmehr dagegen NICHTS (*mãllon dè oudèn*)[19], mit den vier Aussagepositionen „umläuft“ (*perithéontas*)[20]:

---

mēdè tò ›ekeĩno‹ mēdè óntōs légein akribõs légonta (ferner darf es genau gesagt weder ›jenes‹ noch ›seiend‹ genannt werden); ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer: *ekeínou* statt *ekeĩno* und *óntos* statt *óntōs*.

[13] Plotinos, Enneaden 5.6.6.29–30 § 27; ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer: *ón ti* statt *ónti*; cf. 5.4.1.10 § 3 und passim; nach Simplikios erkenne auch Aristoteles etwas über dem Geist und dem Seienden/Wesen an (*ennoeĩ ti kaì ‘upèr tòn noũn kaì tèn ousían*), wenn er sagt, daß Gott entweder Geist oder etwas jenseits des Geistes ist (*‘óti ‘o theòs è noũs estìn è epékeiná ti toũ noũ*), cf. Aristoteles, Fragment 49 (Über das Gebet), ⟨ed.⟩ V. Rose, p. 55; cf. W. Jaeger, Aristoteles, pp. 163^{+4}–164, 169–170.

[14] Plotinos, Enneaden 5.6.6.31 § 28; 5.3.13.34–36 § 128; 5.3.13.6–8 § 120; 3.9.IX.18–23 § 18.

[15] Plotinos, Enneaden 5.3.13.2–3 § 119.

[16] Plotinos, Enneaden 3.9.9.1 § 15; 5.1.10.2 § 55; 5.5.6.11 § 40; 5.3.14.16–17 § 132; cf. 1.7.1.8–9 § 3.

[17] Plotinos, Enneaden 3.8.9.2 § 59; 3.8.10.31 § 75: *tò ‘upèr pánta taũta eĩnai* (das Über-all-dem-Sein); ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer: *autõn* statt *taũta*.

[18] Plotinos, Enneaden 6.8.8.14 § 69.

[19] Plotinos, Enneaden 6.8.21.24 § 186.

[20] Plotinos, Enneaden 6.9.3.53 § 23; der Terminus bezieht sich im Original auf das genaue Sprechen über das Eine, das eben nur umlaufen, niemals exakt getroffen werden kann; wir drücken nur unser Empfinden (*páthē*) von ihm aus, cf. o.c. 6.9.3.52–54 § 23.

„Inwiefern ist es denn (*dià tí oũn*), wenn nicht bewegt, nicht ruhend (*ei mè kinoúmenon, ouch 'estós*) (λ_4)? Weil nur bezüglich des Seienden (*'óti perì mèn tò òn*) mit Notwendigkeit (*anágkē*) eins von diesen beiden (*toútōn tháteron*) [gilt] [(λ_1), (λ_2)] oder beide [zugleich] (*è amphótera*) (λ_3), …"[21] In der Voraussetzung (*en tẽj 'upothései*)[22] selbst der polaren Gegensätze wie: „All (*pãn*) und nicht-All (*kaì ou pãn*), sowohl anderes (*kaì állo*) als auch nicht-anderes (*kaì ouk állo*), sowohl Nichts (*kaì tò mēdèn*) als auch nicht-Nichts (*kaì ou tò mēdèn*), sowohl Vollkommenes (*kaì téleion*) wie nicht-Vollkommenes (*kaì ou téleion*)",[23] welche von der *psuché* selbst gesetzt werden (*títhēsi*),[24] und die – wir interpretieren – ihr (körperliches) In-der-Welt-sein für gewöhnlich charakterisieren, liegen schon Widersprüche (*tà antikeímena*)[25]! Gänzlich Differentes, total anderes (*pántē 'étera*)[26] könnte keinesfalls wahrgenommen werden, so es nicht schon in einem lebendigen Wesen, der Seele, zusammengefallen, von ihr gleichgemacht worden wäre (*'ómoia pepoíēken*).[27] Das Widerstreitende

[21] Plotinos, Enneaden 6.9.3.45–48 § 22; für das Eine gälte somit: ($-\lambda_1$), ($-\lambda_2$), ($-\lambda_3$), (λ_4).

[22] Plotinos, Enneaden 4.5.8.31 § 62.

[23] Plotinos, Enneaden 4.5.8.35–37 § 63; ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer: *téleon, ou téleon statt téleion, ou téleion.*

[24] Plotinos, Enneaden 4.5.8.35 § 63.

[25] Plotinos, Enneaden 4.5.8.34 § 63; cf. Bhagavad-Gītā 7.27, wo gesagt wird, daß alle Wesen (*sarvabhūtāni*) durch die aus Begierde (*icchā*) und Zwist (*dveṣa*) entstandene (*sam-utthena*) Verblendung (*mohena*) aufgrund von dualen Gegensätzen (*dvandva*) bei ihrer Geburt (*sarge*) vollkommen verwirrt (*saṃ-mohaṃ*) werden: *icchādveṣasamutthena dvandvamohena bhārata | sarvabhūtāni saṃmohaṃ sarge yānti parantapa ‖.*

[26] Plotinos, Enneaden 4.5.8.29 § 62; ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer: *'etéra* statt *'étera.*

(*tò machómenon*)[28] von 'Psyche und nicht-Psyche, Verwandtem und nicht-Verwandtem, Gleichem und Ungleichem' wird somit also vom selben (*tautà*) ausgesagt (*légei*), muß, um es in moderner Terminologie auszudrücken, schon im Bewußtsein identi-fiziert worden sein, für es sein, ist hiermit letztlich Widersinn (*'ē atopía*),[29] die Hypothese von Konträrem, absolut

[27] Cf. Plotinos, Enneaden 4.5.8.27–28 § 62; Ausführung des Arguments: 4.5.8 §§ 58–59; §§ 61–62.

[28] Plotinos, Enneaden 4.5.8.31 § 63.

[29] Die exakte Rekonstruktion der Hypostasen bzw. Kognitions-Struktur mit der Zuordnung der dazugehörigen Benennungen, wie sie bei Plotinos und seinen Nachfolgern vorliegt, wäre eine eigene, schwierige und hier nicht zu bewältigende Aufgabe; man vergleiche als ersten Zugang zu diesem Problem die tabellarische Nebeneinanderstellung der vier Prinzipien Plotin's und Platon's bei P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 2.1.488: Platon: Oberstes Prinzip: *idéa toũ agathoũ, aitía, dēmiourgós* (λ_4) – Ideenwelt: *koinōnía tõn genõn, péras, tautòn amerés* (λ_3) – Erscheinungswelt: *parousía, mĩxis, miktón* (λ_2) – Materie: *tò mề ón, ápeiron, tháteron meristón* (λ_1); Plotinos: Oberstes Prinzip: *'én* (λ_4) – Ideenwelt: *noũs* und *idéai* (λ_3) – Das Psychische: *psuchḗ* (λ_2) – Das Materielle: *'úlē* (λ_1); cf. o.c., 2.1.247; o.c., 1.3.616–619, weist auf die formale Entsprechung zwischen den vier Zuständen der Seele bei Sadānanda und „den vier Stadien der neuplatonischen Emanation (*'én, noũs-idéai, psuchḗ, 'úlē*)", wobei die Lehren des ersteren als in den Upaniṣad's grundgelegt gesehen werden, die des letzteren in der Philosophie Platon's; S. Radhakrishnan, The Principal Upaniṣads, pp. 65^2–66, 704–705, stellt Plotin's Wirklichkeitsschichtung dem Vierfußschema der Upaniṣads parallel, cf. o.c., p. 705: „We have the One, Nous, Soul and the world answering to the fourfold nature of reality in the Māṇḍūkya U[paniṣad]." Cf. C. L. Tripathi, The Influence of Indian Philosophy on Neoplatonism, pp. 274–275; das Essay von P. Hacker, Cit and Noûs, or the Concept of Spirit in Vedāntism and in Neoplatonism, trägt zur Thematik hier nichts bei; R. A. Nicholson, Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz, Intro., pp. XXXII–XXXVI, zeigt die Parallelität der vier Plotin'schen Aspekte zum Sufismus (Rūmī), in welchen nicht nur griechische, sondern auch „zoroastrische, buddhistische, christliche und andere Elemente .. Eingang

betrachtet, kontradiktorisch und als solche überhaupt keine[30] – und schließlich zu lassen (*'ósteaphetéon tèn 'upóthesin*)[31], „denn eine Erforschung dessen, was aus ihr folgt, ist nicht möglich, weil dieses das in ihr Vorausgesetzte aufhebt (*'ōs ouk òn zēteĩn tò akólouthon tõj autò tò 'upotethèn en autẽj anaireĩn*)".[32]

Vom Einen gilt nämlich: „Wir sagen ja aus (*kaì gàr légomen*), was es nicht ist (*'ò mè éstin*); und was es ist (*'ò dé estin*), das sagen wir nicht aus (*ou légomen*)".[33] Mit unserem Gesagten über das unsagbare, namenlose, sich selbst sogar unbekannte, nicht bewußte, nicht denkende Eine[34] vereiteln wir uns selbst[35] wegen des Widerspruchs[36] (*'eautoùs peritrépomen*

---

gefunden haben." (o.c., p. XXX).

[30] Ausführung des Gedankengangs: Plotinos, Enneaden 4.5.8.30–34 § 63; Plotin's Kritik des Dualismus am Beispiel einer Zweiwelten-Lehre mit Hilfe des Arguments von der Nicht-Wahrnehmbarkeit eines völlig verschiedenen Parallelkosmos durch die Allseele ist zur innerweltlichen, d.h. menschlichen Betrachtungsebene hin zu wenden; sie folgt im Schema dem Erklärungsmuster von Weltwahrnehmung, das wir im Kapitel 5 entwickelt haben: Annahme von Gegensatzpaaren (λ_1), (λ_2) – Postulat von deren Vermittlungsbedürftigkeit (λ_3) – Verwerfung der Grundannahme (λ_4).

[31] Plotinos, Enneaden 4.5.8.37 § 63.

[32] Plotinos, Enneaden 4.5.8.37–39 § 63; cf. unser Kapitel 10a.

[33] Plotinos, Enneaden 5.3.14.6–7 § 129, Übersetzung R. Harder; cf. Clemens Alexandrinus, Stromatum 5.11 ≙ Patrologia Graeca, 9.109A: „erkennend/erkannt habend nicht was er ist, sondern was er nicht ist … (*ouch 'ó estin, 'ó dè mè ésti gnōrísantes*)"; cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1.330.7–9 ≙ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 113.13–15: „*Swaz man sprichet, daz got sî, des enist er niht; waz man von im niht ensprichet, daz ist er eigenlîcher, dan daz man sprichet, daz er sî.*"

[34] Cf. Plotinos, Enneaden 5.3.13.1–8 §§ 119–120.

[35] Machen wir uns selbst zunichte/stürzen wir uns selbst um.

epì tanantía).[37] „Solche Worte Plotins entsprechen genau der buddhistischen Lehre, die alles menschliche Irren auf die falsche Voraussetzung in der eigenen Mitte zurückführt. Mit dem Verschwinden falscher Voraussetzungen in der Seele verschwindet auch das falsche Bild der Welt. Die Voraussetzung zum Erlangen des Nirwana ist die Aufhebung aller Voraussetzungen, das Erlangen der Voraussetzungslosigkeit."[38]

Es darf ergänzt werden, daß man dieserart exakt den *terminus technicus* des Mahāyāna: *apratiṣṭhita-nirvāṇa* (Nirvāṇa, das auf nichts steht, bodenloses Nirvāṇa), eine Lesart desselben wenigstens, verstehen könnte.[39]

---

[36] Zum Widersprüchlichen/Gegenteiligen hin.

[37] Plotinos, Enneaden 5.3.13.8–9 § 120; cf. J. Derrida, La forme et le vouloir-dire, p. 298[14]; man beachte auch die Lemmatik, mit der er, Derrida (cf. R. Magliola, Derrida on the Mend, p. 211[85]: „Derrida, while not resorting overtly to tetralemma, does use a somewhat analogous arrangement on occasion …"), die elliptische Verrückung (déplacement elliptique) vorwegnehmend ausmalt, die sich als Ergebnis der différence der Wiederholungen bei der Meditation über die Zirkularität der beiden Linien von sinn- (sens) und bedeutungsorientiertem (vouloir-dire) Denken einstellen könnte, womit er vielleicht ein Resümee postmodernen Denkes ganz allgemein gibt: „ohne Zweifel defizient aber von einer gewissen Defizienz (déficience), die noch nicht, oder schon nicht mehr Absenz (absence), Negativität (négativité), Nichtsein (non-être), Mangel (manque), Schweigen (silence) ist. Weder Materie noch Form, nichts was irgendein Philosophem, d.h. irgendeine Dialektik, in einem gewissen Sinne [, in dem man sie] bestimmt, wieder fassen kann. Auslassung (Ellipse) zugleich von Bedeutung (vouloir-dire) und Form (forme): weder vollständige Sprache (ni parole plaine) ($-\lambda_1$), noch perfekter Zirkel (ni cercle parfait) ($-\lambda_2$). Mehr und weniger (Plus et moins) (λ_3), weder mehr noch weniger (ni plus ni moins) (λ_4). Vielleicht eine ganz andere Frage." (J. Derrida, La forme et le vouloir-dire, p. 299).

[38] M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 180.

[39] Zu diesem Begriff cf. G. M. Nagao, Mādhyamika and Yogācāra, pp.

Nicht also bleibt das Spekulationsgenie aus Lykopolis/Ägypten,[40] wie es zunächst aussieht, bei einem beschließenden *oúte-oúte* (Weder–Noch) stehen: Es ist dem Schauenden unmöglich von der *archḗ* zu sagen, „weder das So (*oudè tò 'oútōs*) … noch hinwiederum das Nicht-So (*oud' aũ tò mḕ 'oútōs*)"[41], weil man sie somit womöglich begrenzte (*'oútō gàr àn*

24–33; eine Diskussion von Studien zu Plotinos und indischer Philosophie, insbesondere unter dem Aspekt indischen Einflusses auf den gewaltigen Denker, findet sich in J. F. Staal, Advaita and Neoplatonism, pp. 235–249; cf. H. R. Schlette, Aporie und Glaube, pp. 125–151; R. B. Harris ⟨ed.⟩, Neoplatonism and Indian Thought (Sammlung von Aufsätzen in strukturvergleichender und interkulturell-ideengeschichtlicher Hinsicht); B. Ñānajīvako, Indian Analogies in the Philosophy of Plotinus; G. Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, pp. 285–301; R. Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, pp. 130–135; H. de Lubac, La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident, pp. 23–25; A. M. Frenkian, PURUṢA – GAYŌMARD –ἌΝΘΡΩΠΟΣ, formuliert die These vom persischen (zoroastrischen) Einfluß auf Plotinos; zu beachten ist die Vergleichung Plotin's mit dem Vijñānavāda: T. McEvilley, Plotinus and Vijñānavāda Buddhism; da unsere Absicht hier nicht die Komparation von ganzen Lehrgebäuden, nicht auch die Klärung historischer Einflußfaktoren ist, sondern, um das noch einmal herauszustellen, reiner Strukturvergleich weniger, an einer einzigen Argumentationskonfiguration hängender Denkschritte, müssen diese Abhandlungen unberücksichtigt bleiben; als guten Strukturvergleich zwischen Plotin(os) und Śaṅkara empfehlen wir: P. Vallin, La perspective métaphysique, pp. 92–111; eine Feststellung wollen wir den Lesern jedoch nicht vorenthalten: „Es wurde in der Tat oft festgestellt, daß Plotin's Position durch und durch indisch ist; es folgt keineswegs, daß er viele oder irgendwelche Teile seiner Lehre Indien verdankt." (A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, p. 66[8]).

[40] Plotinos hat sich geweigert, über seine Herkunft, seine Eltern oder seine Heimat Auskünfte zu geben (cf. Porphyrios, Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften 1.3–4; cf. R. Harder, Kleine Schriften, pp. 257, 276–277); Herkunft und Aufenthaltsort Plotin's – auch dieser „ist .. schlecht bezeugt" (Anmerkung 1 des Herausgebers ad 1,4 der Vita Plotini ≙ Porphyrios, Über Plotins Leben und die

'orísas)[42] und als Seiendes aussagte (*tì gàr àn eípois autò tỗn óntōn*)[43], von welchem man das So [ja] sagt (*eph' 'ỗn tò 'oútōs*)[44], wo sie selbst doch ein Unbestimmtes (*aóriston*)ist.[45] Dann könnte man ihm genauso gut ein *kaí-kaí* (Sowohl–Als auch) – womöglich höherer Ordnung – unterschieben, konstatiert er doch z.B. daß das Eine nicht nur überall, sondern außerdem auch nirgends ist (*dià tí oũn ouk autòs mónon*

Ordnung seiner Schriften, p. 78) – könnten durchaus Zweifel darüber aufkommen lassen, ob wir seine Lehre überhaupt innerhalb der Rubrik „okzidentale Philosophie" führen dürfen; ferner müßte dann natürlich auch die christliche Philosophie, die, ab dem Mittelalter wenigstens, drei orientalische Traditionsstränge vereinigt, den jüdischen, was sowieso klar ist, den islamischen, der insbesondere auf die Scholastik nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat, und den gnostisch-neoplatonischen, zu dessen orientalisierender Tendenz wir bereits in unerem Platon-Kapitel eine (einschränkende) Bemerkung fallen ließen, in diesen Zweifel einbezogen werden; ad Bibel – Orient cf. A. Jeremias, Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart, p. 3: „Daß die Bibel ein orientalisches Buch ist, ist im höchsten Sinne providentiell."

[41] Plotinos, Enneaden 6.8.9.39–40 § 83; weitere *oúte-oúte*: 6.9.3 §§ 21–23; 5.5.10 §§ 69–70; 6.7.35 § 276; 6.7.34 § 260; 4.5.8 § 63; 5.5.6.13 § 40: *tò ou toũto* (das nicht-Diese); cf. H. A. Wolfson, Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides, p. 146; idem, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, p. 121; „Das Eine … ist … eine adäquate Bezeichnung für *neti, neti*" (J. F. Staal, Advaita and Neoplatonism, pp. 179–180); cf. J. Whittaker, Studies in Platonism and Patristic Thought XVIII, p. 166: „… the Platonists of later antiquity were concerned not to assert the applicability to the first principle of both opposites, but rather to deny the applicability of both." Uns scheinen hier in erster Linie Perspektivik, Blick-, Bewegungsrichtung und Betonung zum Tragen zu kommen; „… one can make the attempt to reach the Highest on the *neti neti* as well as the *iti iti* line." (Śrī Aurobindo, Birth Centenary Library, 22.404, cf. o.c., 18.476; 18.477) Im Gedächtnis zu behalten gilt es, daß „In this *via remotionis*, God is often in Christian literature referred to as 'no thing': the Upaniṣads in the same way declare that He, the Spirit, Ātman, 'IS NOT, IS NOT' (*nêti, nêti*, BU., IV, 4, 22), a proposition that is not contradictory of, but must be understood as complementary to that of the *via affirmativa*,

pantachoũ, kaì aũ pròs toútōj kaì oudamoũ); überall, weil es vieles, mehr noch, alles ist (*pollà oũn, mãllon dè pánta ếdē*), nirgends, weil es sonst selbst alles (*autò àn ẽn tà pánta*) und nicht vielmehr alles aus ihm wäre (*tà pánta gínetai mèn di' autòn*), dem Einen, das vor/über allem sein muß (*deĩ prò pántōn 'èn eĩnai*).[46] Nein, dieses „nicht So, nicht Nicht-So" ist

'HE IS' (*asti*, KU., VI, 13)." (A. K. Coomaraswamy, Rebirth and Omniscience in Pāli Buddhism, p. 25).

[42] Plotinos, Enneaden 6.8.9.39–40 § 83.

[43] Plotinos, Enneaden 6.8.9.41–42 § 41.

[44] Plotinos, Enneaden 6.8.9.41–42 § 41.

[45] Plotinos, Enneaden 6.8.9.43 § 84.

[46] Cf. Plotinos, Enneaden 3.9.IV.1–9 § 10; cf. o.c. 6.9.5.12–28 §§ 32–34: der Noũs [der Vater der Psyche], der eine stillstehende und regungslose Bewegung (*noũn 'ếsuchon kaì atremẽ kínēsin*), eine unscheidbare/ungeschiedene und andererseits doch unterschiedene Vielheit (*plẽthos adiákriton kaì aũ diakekriménon*) ist, eine Vielheit in eins (*tò 'omoũ plẽthos*), ist zwar nahe dem Ersten (*ésti mèn* [*o*] *pròs tõj prṓtōj*), ist aber nicht das Eine, sondern ist nur einsartig (*ouk óntos dè 'én, 'enoeidoũs dè*), weil ihm die Einsicht nicht [wie der Psyche] zersplittert, sondern er wahrhaft bei sich selbst ist, sich nicht zertrennend (*'óti autõj mēdè eskédastai 'o noũs, allà súnestin 'eautõj óntōs ou diartẽsas 'eautòn*); das »Sowohl–Als auch« des *intellectus*, wie allgemein die Lehre von den vier Einheiten des Geistigen bei Nicolaus Cusanus, wirkt fast wie eine schematisierende Abschrift der jeweiligen Stellen bei Plotinos; cf. Porphyrios (bei Victorinus) I § 19.1–3, ⟨ed.⟩ P. Hadot 2.19.12–14: „Was ist nun jenes Nichtseiende über dem Seienden (*Quid autem istud tò mè ón super tò ón est*)? Was nicht als Seiendes und auch nicht als Nichtseiendes erkannt wird (*Quod non intellegatur ut ón neque ut mè ón*) (λ_4), sondern als erkennbar im Nichtwissen (*sed ut in ignoratione intellegibile*), da es ja seiend und nichtseiend (*quoniam ón et quoniam non ón, …*) (λ_3)"; auch für das Seiende gilt bei Plotinos ein *kaí-kaí*, cf. Plotinos, Enneaden 6.2.7.34–45 §§ 58–59, was vollkommen konsequent ist.

wie jede Beilegung (*sumbebēkós*[47]; *prosthẽjs* …[48]), wie jede Unter-Stellung (*'upóthesis*) – dem *adhyāsa*, *adhy-āropa*, *samāropa* oder *upādhi* des Vedānta und Mahāyāna entsprechend – Hinzukommendes (ohne welches (*áneu tõn proselthóntōn*)[49] auch schon die zwei Stufen unter dem Einen stehende *psuchḗ* betrachtet werden soll),[50] es ist nur Auslegen (*'ermēneúein*)[51] unserer *páthē*[52] (Affiziertseins) angesichts des aporetischen[53] Einen, des einfachen Ersten (*tò dè prõton 'aploũn*),[54] das nicht einmal das «Ist» ist (*ésti dè oudè tò «éstin»*),[55] des Gestaltlosen (*aneídeon*),[56] amorphen,[57] Unendlichen (*ápeiron*),[58] dessen man durch Wissenschaft (*epistḗmē*)[59], Geisterkenntnis (*nóēsis*)[60] oder geistig Erkennbares (*noētá*)[61] gar nicht eingedenk/

[47] Plotinos, Enneaden 6.9.3.50 § 23.

[48] Plotinos, Enneaden 6.8.21.27 § 187.

[49] Plotinos, Enneaden 5.1.2.44–45 § 12.

[50] Cf. Plotinos, Enneaden 5.1.2.44–46 § 12.

[51] Plotinos, Enneaden 6.9.3.53 § 23.

[52] Plotinos, Enneaden 6.9.3.53 § 23.

[53] Cf. Plotinos, Enneaden 6.9.3.52–55 § 23 *(… taĩs perì autò aporíais)*.

[54] Plotinos, Enneaden 6.7.37.18–19 § 287.

[55] Plotinos, Enneaden 6.7.38.1 § 290.

[56] Cf. Plotinos, Enneaden 6.7.33.13, 21 §§ 253, 254.

[57] Cf. Plotinos, Enneaden 6.7.33.30 § 257; 6.9.3.39 § 21.

[58] Plotinos, Enneaden 5.5.11.1 § 71; 6.9.6.10 § 40.

[59] Cf. Plotinos, Enneaden 6.9.4.1–4 § 24.

[60] Cf. Plotinos, Enneaden 6.9.4.1–4 § 24.

[61] Plotinos, Enneaden 6.9.4.3 § 24.

inne werden kann (*súnesis*)[62], das vielmehr nur im (Ab-) Lassen (*apostẽnai*)[63] von Wissenschaft und Wißbarem[64] und von aller Form (*morphḗ*),[65] im [psychisch-noetischen] Stillstand (*stásis*),[66] ja Aus-stand (*ékstasis*),[67] in Leere/Abgeschiedenheit/Bloßheit/Öde (*en erḗmōj*),[68] ruhigem[69] Stehenbleiben/Zustand (*'ēsúchōj .. katastásei*),[70] stillem Enthusiasmus (*enthousiásas 'ēsuchḗj*),[71] einem über dem Logos liegenden An-wesen (*parousía*)[72] und Schauen (*théa*)[73], unmittelbarer Erfahrung/

---

[62] Plotinos, Enneaden 6.9.4.2 § 24; die Feinstufung des Erkenntnisaufstiegs kann in unserer Studie unberücksichtigt bleiben.

[63] Plotinos, Enneaden 6.9.4.8 § 25, cf. 6.9.4.33 § 29; 5.5.6.21 § 42; 6.9.9.51–52 § 67; 6.8.21.26–28 §§ 186–187; 6.8.19.4 § 170; 6.8.15.22 § 139: *tà d' álla aphéntes* (das andere dagegen [los-/fallen-/fahren-] gelassen habend).

[64] Cf. Plotinos, Enneaden 6.9.4.9 § 25; 5.4.1.9 § 2; 5.6.6.29–34 § 28; 5.3.12.47–50 § 117.

[65] Cf. Plotinos, Enneaden 6.7.34.4 § 259.

[66] Plotinos, Enneaden 6.9.11.15 § 75; cf. 6.9.9.51 § 67; 4.8.1.7 § 1; 6.8.10.19 § 89: *stẽnai entaũtha deĩ kaì mēdèn éti perì autoũ légein* (man soll hier stehenbleiben und nichts weiter über ihn sagen); 6.7.35.42 § 277: *oudè kineĩtai 'ē psuchè tóte* (die Psyche wird alsdann aber nicht bewegt).

[67] Plotinos, Enneaden 6.9.11.23 § 76.

[68] Plotinos, Enneaden 6.9.11.13 § 74.

[69] Stillem/schweigendem/einsamem/friedlichem/gelassenem.

[70] Plotinos, Enneaden 5.1.2.14 § 6, cf. 5.1.2.15–18 § 6.

[71] Plotinos, Enneaden 6.9.11.13 § 74.

[72] Cf. Plotinos, Enneaden 6.9.4.3 § 24.

[73] Cf. Plotinos, Enneaden 6.9.4.14–30 §§ 26–28, cf. o.c. 6.9.9.56–58 § 68: „soweit Schauen hier das Rechte ist (*'ōs 'orãn thémis*), … , vielmehr Licht selbst, rein, schwerelos, leicht/gleichgültig, Gott geworden, mehr sogar: seiend (*mãllon dè phõs autò katharón, abarẽ, koũphon, theòn*

Intuition (*epibolẽj athróaj*),[74] vor-sehendem/-sichtigem/-sorglichem Vernehmen des noch nicht gewordenen Geistes (*pronooũsa oúpō noũ gegonótos*)[75] berührt wird (*aphḗ*)[76] – „Abscheiden/Loslösen (*apallagḕ*) von dem Sonstigen/Verschiedenen hienieden (*tõn állōn tõn tẽjde*) … Flucht (*phugḕ*) des Einsamen (*mónou*) zum Einsamen (*pròs mónon*)"[77] – und betreffs welchem Reden (*légomen*) und Schreiben (*kaì gráphomen*)[78] nur Wegweisung (*'odòn deiknúntes*) und Anleitung (*pémpontes*), so wie Erweckung (*anegeírontes*) aus den Worten zur *visio* (Schau)

genómenon, mãllon dè ónta)".

[74] Plotinos, Enneaden 3.8.9.21–22 § 62, cf. 6.7.39.1–2 § 296; 6.7.35.21 § 272.

[75] Plotinos, Enneaden 5.3.10.43 § 96; ad *prajñā – prónoia – pro-gnosis* – on sight, welche nicht gleich pre vision – fore sight – praevidentia, vgl. A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, pp. 114–115^{+17}; idem, Selected Papers, 2.57^{+26}; 2.236^{14}.

[76] Cf. Plotinos, Enneaden 6.9.11.24 § 76; 5.3.10.42 § 96; 5.3.17.25–26, 34 §§ 159–162; 6.7.36.4 § 278: *epaphḗ* (Be-, Anrührung); 6.9.4.27 § 28: *ephápsasthai kaì thigeĩn* (anfassen und berühren); cf. P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 2.1.504 (dort zitiert: Porphyrios, Vita Plotini 23 [131.16–18] und Enneade 4.8.1 [1–8 § 1]): „Plotin kennt diesen Zustand aus eigener Erfahrung, … Anstoß an dieser Schilderung kann nur der nehmen, welcher den verwandten Erscheinungen des indischen Yoga und dem gleichen Erlebnisse des Apostels Paulus (2. Kor. 12,2) verständnislos gegenübersteht."

[77] Plotinos, Enneaden 6.9.11.50–51 § 79; ad abstellen/abtun cf. Plotinos, Enneaden 6.9.9.50–51 § 67: *apothésthai tà álla deĩ*; ad sich dessen entschlagen, was uns umgibt/umkleidet, cf. Plotinos, Enneaden 6.9.9.52 § 67: *perikópsanta tà loipà 'ósa perikeímetha*; cf. o.c. 5.3.17.38 § 162: *áphele pánta* (tu alles ab!/schlag alles ab!).

[78] Cf. Plotinos, Enneaden 6.9.4.11–12 § 26: *oudè 'rētòn oudè graptón* (weder Sagbares/Gesagtes noch Schreibbares/Geschriebenes) ist auf das Eine anwendbar.

darstellen,[79] Lehrstück (*máthēma*),[80] bestehend aus Analogie und Aufhebung (*analogía te kaì aphaíresis*),[81] welches mitunter Aussprüche gebraucht, die wahn-/unsinnig (*paranoētéon*),[82] streng genommen nicht ausgesagt würden,[83] und man im einzelnen damit einhergehend ein „gleichsam"/„als ob" (*tò 'oĩon*) anzunehmen habe,[84] dieses des Überzeugens wegen (*tẽs peithoũs chárin*)[85] für den Moment aber in Kauf genommen wird.

---

[79] Plotinos, Enneaden 6.9.4.11–17 § 26.

[80] Plotinos, Enneaden 6.7.36.5 § 278.

[81] Cf. Plotinos, Enneaden 6.7.36.7 § 279; man beachte die Interpretationsvarianten von *aphaíresis*, die sich zwischen „Abstraktion" und „Negation" bewegen, cf. dazu J. Whittaker, Studies in Platonism and Patristic Thought IX, pp. 109–125, insbes. pp. 123–124; P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, pp. 185–193; für unseren Kontext sind diese Unterscheidungen allerdings unerheblich, bewegen wir uns hier doch im Bereich der Formen, nicht jedoch für die kontemplative und devotive Praxis (*sādhanā*), zu deren Beschreibung diese Formen verwendet sein mögen (Bereich psychischer Phänomene), so daß z.B. anläßlich der *śūnyatā* (Leere) der Buddhisten festgehalten wurde: „We shall never get anywhere with this concept of emptiness, unless we treat it as what it is, as a guide to meditation." (E. Conze, Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, Intro., p. 22) Nicht soll damit gesagt sein, daß die Technik der meditativen und kontemplativen Abstraktion überall die gleiche (gewesen) sei; Ähnlichkeiten zur phänomenologischen Reduktion (Abschattung, Einklammerung, *epochḗ*) wurden von indischer Seite bereits festgestellt, cf. R. Sinari, The Method of Phenomenological Reduction and Yoga; R. Puligandla, Phenomenological Reduction and Yogic Meditation; ausführlich dazu H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 563–676.

[82] Plotinos, Enneaden 6.8.13.4 § 111.

[83] Cf. Plotinos, Enneaden 6.8.13.49 § 122.

[84] Cf. Plotinos, Enneaden 6.8.13.49–50 § 122.

[85] Plotinos, Enneaden 6.8.13.4 § 111; cf. skr. *upāya kauśalya*.

Was aus diesem Lehrstück für die Praxis zu folgen hätte? Tugend, Katharsis, Läuterung[86] und Askese[87], abgeschieden/erlöst zu sein von jeglichem Laster (*kakías te pásēs apēllagménon eĩnai*),[88] leidlos/leidenschaftslos zu verharren (*apathõs échousan*),[89] Schmerzen auszulöschen (*algēdónas aphairoũsan*),[90] und, wo dies nicht möglich, sie gelassen/mit Gleichgültigkeit zu ertragen (*kaì, ei mè 'oĩón te, prájōs phérousan*),[91] so wie der Natur von allem, das dem Ersten nachsteht, sanftmütig/milde Raum zu lassen (*toĩs cheírosi tõn prṓtōn .. prájōs sugchōrētéon tẽj pántōn phúsei*).[92]

Doch wohlgemerkt, alle Praxis, alle, auch der darauf gerichtete Schluß (*lógos*) und seine Prämissen (*protáseis*),[93] gehören dem Bereich der Verzauberung, Täuschung, des Blendwerks und Trugs (*apátē; goēteía*)[94] und gleichsam dessen magischer Kraft, dessen magischem Zug/Zwang (*'oĩon dunámesi mágōn kaì 'olkaĩs*)[95] und der Notwendigkeit (*anágkē*)[96] an,

---

[86] Cf. Plotinos, Enneaden 6.7.36.8–9 § 279.

[87] Cf. Plotinos, Enneaden 2.9.15.17 § 142; 6.8.6.25 § 49.

[88] Plotinos, Enneaden 6.9.3.19–20 § 18.

[89] Plotinos, Enneaden 1.2.5.7 § 23.

[90] Plotinos, Enneaden 1.2.5.10 § 23.

[91] Plotinos, Enneaden 1.2.5.10–11 § 23; ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer: *práōs*; cf. 2.9.9.72–74 § 91.

[92] Plotinos, Enneaden 2.9.13.5–6 § 121; ⟨edd.⟩ P. Henry / H.-R. Schwyzer: *práōs*.

[93] Cf. Plotinos, Enneaden 4.4.44.5–6 § 234.

[94] Cf. Plotinos, Enneaden 4.4.44.1–37 §§ 233–238.

[95] Plotinos, Enneaden 4.3.13.11 § 75, cf. 4.4.44.1–37 §§ 233–238.

[96] Plotinos, Enneaden 4.4.44.1–37 §§ 233–238; cf. skr. *vyavahāra – saṃvṛti – māyā – prapañca – karma*.

innerhalb dessen alles „gemäß Ursachen entsteht und natürlichen Folgen (*kat' aitías gínesthai .. kaì phusikàs akolouthías*)“,[97] und jedes einzelne mit den anderen zusammen existiert und – bedürftig/ermangelnd der anderen – nicht an/in sich selbst ist (*kaì 'ékaston … metà tõn állōn òn kaì ouk eph' 'eautoũ, endeès tõn állōn 'upárchon*),[98] und in den die *psuchḗ* (wieder)kommt (*pálin .. eàn íēj 'ē psuchè …*)[99] aus Werdeliebe (*philogenéseōs ousías*),[100] und in dem Kreislauf (*periphorá*)[101] sie nach Maßgabe der Vergeltung (*metà díkēs*)[102] umhergetrieben wird (*periágousa*)[103] „gemäß einem einzigen Grundsatz und einer einheitlichen Ordnung (*katà lógon 'éna kaì táxin mían*)“,[104] die nach Erfordernis/Schuldigkeit lenkt (*'ōs katà tò*

[97] Plotinos, Enneaden 4.3.16.15–16 § 86; cf. skr. *hetu-pratyaya* (buddhistisch).

[98] Plotinos, Enneaden 6.9.6.21–23 § 42.

[99] Plotinos, Enneaden 3.4.6.46 § 27; cf. skr. *punar-bhava*, *punar-janman*; „Reincarnation – as currently understood to mean the return of individual soul to other bodies here on earth – is not an orthodox Indian doctrine, but only a popular belief.“ (A. K. Coomaraswamy, Sources of Wisdom, p. 175) Klarstellungen desselben Autors zur Lehre von der Transmigration finden sich: o.c., pp. 172–178; idem, What is Civilisation?, pp. 58–69; idem, Selected Papers, 2.13–18; 2.66–87; idem, Rebirth and Omniscience in Pāli Buddhism, pp. 19–20, 24–25, 33.

[100] Plotinos, Enneaden 3.4.6.34 § 25; cf. skr. *bhava-tṛṣṇā* - *vibhava-tṛṣṇā* (Werdedurst - Entwerdedurst).

[101] Cf. Plotinos, Enneaden 3.4.6.51 § 27; cf. skr. *saṃsāra*.

[102] Plotinos, Enneaden 4.3.16.2 § 84; cf. skr. *phala*.

[103] Plotinos, Enneaden 4.3.15.21 § 83; cf. skr. *saṃsṛ*.

[104] Plotinos, Enneaden 4.3.16.16 § 86; cf. skr. *dharma*.

déon agoúsēj),[105] damit sie ihre Strafen (*timōrḗmata*)[106] für frühere Verfehlungen (*protéras ‘amartías …*)[107] und Unrecht (*tò ádikon*)[108] vorhergehender Leben (*prósthen bíōn*)[109] bekommt „so wie es sein mußte/sollte (*‘oútōs echrē̃n*)“.[110] „Der Handelnde/Täter wird nicht aus der Schuld entlassen (*ouk apheíthē aitías ‘o drásas*)“,[111] „denn er hat einst das verursacht, was er nun erleidet (*all’ ē̃n pote taũta poiḗsas, ‘à nũn esti páschōn*)“[112]: „Zurückgabe des Gebührenden .. , die Gründe aber bleiben verborgen (*toũ prosḗkontos apódosin .. , adḗlous dè échein tàs aitías*)“.[113] Diese [Welt-] Anordnung/Durchordnung

[105] Plotinos, Enneaden 4.3.16.2–3 § 84; cf. skr. *karma*.

[106] Plotinos, Enneaden 4.3.16.1 § 84.

[107] Plotinos, Enneaden 4.3.16.4 § 84.

[108] Plotinos, Enneaden 4.3.16.18 § 87.

[109] Plotinos, Enneaden 4.3.27.18 § 143.

[110] Plotinos, Enneaden 4.3.16.21 § 87.

[111] Plotinos, Enneaden 4.3.16.19 § 87.

[112] Plotinos, Enneaden 3.2.13.13 § 105; cf. 3.2.13.1 § 102 – 3.2.15.62 § 129, hinsichtlich einer sehr anschaulichen Darstellung der Reinkarnations-Lehre bzw. Doktrin universaler Vergeltung.

[113] Plotinos, Enneaden 4.3.16.23–24 § 87; zum Problem kausaler Effizienz (*kāraṇa*) als ungesehen, unbekannt, latent und nicht-vergangen (*adṛṣṭa – apūrva*) vergleiche A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity 53; idem, Selected Papers, 2.399; 2.403; da mit Plotinos die pythagoreisch-platonische Gerechtigkeits-Lehre auf ihrem Höhepunkt angelangt ist, erübrigt sich die Darstellung der älteren Spekulationen; ad Platon und Kausalität cf. Philebos 26e–27a; Timaios 28a; zur Palingenesie bei Platon, Politeia 613e–621d (Mythos vom Er), Phaidros 248a–249d, Phaidon 70c–d, 81c–84b, 107d–108c, 113d–114c, Menon 81a–c, Nomoi 870d–e, 872d–873a, Timaios 90e–92c; nur ein antikes Statement zur Wiedergeburtsidee bei den Griechen von Nemesios, dem Kirchenlehrer und Bischof des 4. Jahrhunderts sei hier abschließend angeführt: „Gemeinsam ist nun wahrlich allen Griechen,

ist in Wahrheit Adrasteia [Göttin Unentrinnbarkeit] und die wahrhafte Dike [Göttin Gerechtigkeit] und wunderbare Weisheit (*'aútē gàr 'ē diátaxis Adrásteia óntōs kaì óntōs Díkē kaì sophía thaumastḗ)*":[114] *anapódraston*, das Unvermeidliche, Unentrinnbare.[115]

Es darf uns angesichts dieser Philosophie nicht wundern, wenn wir in der von Porphyrios verfaßten Vita seines Lehrers über diesen lesen: „Und ferner (*dè kaì*) war er (*ẽn*) sanftmütig (*prãjos*) und (*kaì*) war für alle (*pãsin*) da (*ekkeímenos*), die (*toîs*) mit ihm (*pròs autòn*), wie auch immer ('*opōsoũn*), Umgang (*sunḗtheian*) pflegten (*eschēkósi*)."[116] „Hierin wird nun also gesagt (*en dè toútois eírētai mèn*), daß er als ›milde‹ geschätzt worden ist (*'óti ›aganòs‹ gégone*) und gütig (*kaì ḗpios*) und ganz besonders sanft (*kaì prãjós ge málista*) und freundlich (*kaì meílichos*) …"[117]

---

die die Seele für unsterblich erklärten, den Glauben an die Wiederverkörperung (*metensōmátōsis*) zu vertreten." (Nemesius Emesenus, De natura hominis, Graece et Latine, p. 115; p. 29, zitiert auch bei A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Viertes Buch, Kap. 41 ≙ Sämtliche Werke, 2.646).

[114] Plotinos, Enneaden 3.2.13.16–17 § 105.

[115] Cf. Plotinos, Enneaden 4.3.13.1 § 73; cf. Platon, Phaidros 248c: „Adrasteia".

[116] Porphyrios, Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften 9.19–20 § 52; cf. o.c. 13.8–9 § 68.

[117] Porphyrios, Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften 23.1–2 § 129; die Bedeutung aller vier hier genannten Attribute ist austauschbar.

13b Die Quaternionen des Nikolaus Chrypffs (Nicolaus Cusanus))

> *„Cusanus sah .. das große Leere, das als das Wesentliche hinter der Welt des Scheins sich ausdehnt, – womit er sich mit dem buddhistischen Geist in tiefem Einklang befindet.“*[118]

Betrachtet man die Tetralemmatik bei Nicolaus Cusanus genau, so muß man ihn unbedingt den abendländischen Meister dieser Strukturierungstechnik nennen, wenigstens der nicht-antiken Zeit. Unbestreitbar greift er auf eine Tradition zurück, die an diesbezüglichem Material einigen Reichtum aufzuweisen hat, wir haben das Wichtigste davon vorgeführt. Daß ein gehöriger Teil seiner Spekulation der Platonik bzw. Neuplatonik entstammt, ist unbestreitbar.[119] Und selbst innerhalb der christlichen Überlieferung im engeren Sinne finden sich Vorbilder. Damit ist nicht nur die überschäumende Tetarto-Lemmatik, d.h. die Lemmatik der vierten Kante des unüberbietbaren Pseudo-Dionysios vom Areopag gemeint, auch der manichäisch-platonisch geprägte Kirchenvater Augustinus liefert, es dürfte weitgehend unbekannt sein, ein Grundraster der Thesenpositionierung, das an deutlicher Linienführung nichts zu wünschen übrig läßt:

---

[118] M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 229.

[119] Cf. M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 224; eine Literaturliste zu Studien über die neoplatonische Strömung in der christlichen Mystik findet sich bei: G. Benavides, Tautology as Philosophy in Nicolaus Cusanus and Nāgārjuna, pp. 45[2]–46.

„Und (*et*) ich betrachtete (*inspexi*) das [übrige] andere (*cetera*) unterhalb (*infra*) von dir (*te*), und (*et*) sah (*vidi*), daß es weder (*nec*) ganz und gar (*omnino*) ist (*esse*) ($-\lambda_1$), noch (*nec*) daß es ganz und gar (*omnino*) nicht (*non*) ist (*esse*) ($-\lambda_2$): es ist (*esse*) zwar (*quidem*), da (*quoniam*) es ja von (*abs*) dir (*te*) ist (*sunt*); es ist (*esse*) hinwiederum (*autem*) nicht (*non*), da (*quoniam*) es ja nicht (*non*) das (*id*) ist (*sunt*), was (*quod*) du bist (*es*) (»λ_3«)[120]. Das (*id*) ist (*est*) nämlich (*enim*) wahrhaft (*vere*), was (*quod*) unveränderlich (*incommutabiliter*) bleibt (*manet*) (»λ_4«).“[121]

„Der entscheidende Punkt ist, daß die Vedāntische Position in perfekter Übereinstimmung mit der Platonischen ist, die lautet, daß die Dinge »falsch« (*pseũdos* = *anṛta*) sind, in dem Sinne, daß eine Nachahmung, obwohl sie existiert, nicht »das wirkliche Ding« ist, dessen Imitation sie darstellt; und mit der christlichen Lehre, wie sie vom Hl. Augustinus in Conf. 7.11 und 11.4 formuliert wird“[122].

---

[120] Je nach Interpretation könnten die beiden Setzungen und Negationen jeweils zusammengezogen zu (λ_4) respektive (λ_3), oder einzeln als negierte bzw. positionierte Lemmata 1 und 2 gelesen werden.

[121] Augustinus, Confessiones 7.11 ≙ Patrologia Latina, 32.742; cf. Augustinus' Definition der materia in: Confessiones 12.6.6, und die Platonische Parallele: Platon, Timaios 51a–b; cf. ebenso idem, Politeia 478b–479d; für diese Konstellation könnte gelten, was ein moderner indischer Gelehrter als den dritten logischen Typ mystischer Paradoxien erläutert: „S ist P, und nicht-P, und weder P noch nicht-P (– eine Konjunktion der ersten beiden Formen [(λ_3)+(λ_4)], um eine umfassende Ansicht von S von verschiedenen Aspekten zusammen zu vermitteln). Z.B. 'Gott ist *sat*, *asat* und jenseits (*tatparam*)' – (Gītā 11.37). Aurobindo's Integral-Sicht der Wirklichkeit, die die gegensätzlichen und relativen mentalen Anschauungen (veränderlich und unveränderlich etc.) und den supramentalen Aspekt umgreift, würde unter diesen Typus fallen.“ (D. M. Datta, Identity, Contradiction and Excluded Middle, p. 238).

[122] A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, p. 7.

Was uns allerdings nicht zu sagen möglich ist, das ist, woher exakt der Kusaner seine »Vierfachen« des Urteils genommen hat, ob er sie gar selbst komponiert hat. Bei keinem neueren westlichen Denker finden wir eine derartige Häufung dieser Konfiguration, solch subtile Variationen derselben, eine vergleichbare Annäherung an ihren Archetyp. Möge jeder selbst beurteilen, ob unsere Einschätzung, ja Hochschätzung gerechtfertigt ist, indem er sich mit uns die relevanten Textstellen der Originalschriften des Kardinals vergegenwärtigt.

α) Der *ou*(*dèn*)-*mãllon*-Typus protagoreisch-pyrrhoneischer Provenienz

„… wenn (*si*) du alle (*omnem*) Vielheit (*pluritatem*) und (*atque*) Beziehung (*respectum*) abwirfst (*abiicis*) und (*et*) so weit (*tantum*) zur einfachsten (*simplicissimam*) Einheit (*unitatem*) selbst (*ipsam*) vordringst (*subintras*), daß (*ita ut*) du sie (*eam*) als nicht eher/mehr (*non potius*) einfach (*simplicem*) denn (*quam*) nicht einfach (*non simplicem*), nicht eher/mehr (*non potius*) eine (*unam*) denn (*quam*) nicht-eine (*non unam*) anerkennst (*comprobes*), wirst du alle (*omnia*) Geheimnisse (*arcana*) durchdringen (*penetrasti*), …“[123] „Von (*de*) ihr (*qua*) [der absoluten Einheit] wird weder (*nec*) die eine von beiden Alternativen (*alterum*) eines Gegensatzes (*oppositorum*) noch (*aut*) eher (*potius*) die eine, welche es auch immer sei *(unum quodcumque*), als (*quam*) die andere (*aliud*) behauptet (*affirmatur*).“[124]

[123] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 7 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.18/19; diese Schrift stammt vermutlich aus den Jahren 1441–1444.

[124] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 7 ≙ Philosophisch-

β) Trilemma mit platonisch-augustinischer Färbung

„{,} Doch (*tamen*) kann sie (*potest*) [die *creatura*] nicht (*nec*) aus (*ab*) Sein (*esse*) und (*et*) Nichtsein (*non-esse*) zusammengesetzt (*composita*) sein (*esse*) [($-\lambda_3$) evtl. (λ_4)]. Sie scheint (*videtur*) folglich (*igitur*) weder (*neque*) zu sein (*esse*), dadurch (*per hoc*), daß (*quod*) sie vom Sein (*de esse*) herabsteigt (*descendit*) ($-\lambda_1$), noch (*neque*) nicht zu sein (*non esse*),{,} weil (*quia*) sie vor (*ante*) dem Nichts (*nihil*) ist (*est*) ($-\lambda_2$),{,} noch auch (*neque*) Zusammengesetztes (*compositum*) aus (*ex*) jenem (*illis*) [zu sein] ($-\lambda_3$). … Und (et) demnach (*igitur*) kann (*potest*) die Kreatur (*creatura*), als (*ut*) Kreatur (*creatura*) nicht (*non*) eine (*una*) genannt werden (*dici*),{,} weil (*quia*) sie von (*ab*) der Einheit (*unitate*) herabsteigt (*descendit*) ($-\lambda_1$);{:} auch nicht (*neque*) mehrere (*plures*),{,} weil (*quia*) ihr (*eius*) Sein (*esse*) vom (*ab*) Einen (*uno*) ist (*est*) ($-\lambda_2$);{,} nicht auch (*neque*) beide (*ambo*) in Verbindung (*copulative*) ($-\lambda_3$).{,} Ihre (*eius*) Einheit (*unitas*) besteht (*est*) vielmehr (*sed*) in (*in*) einer gewissen (*quadam*) Mannigfaltigkeit (*pluritate*) auf bezügliche Weise (*contingenter*).{,} Offenbar (*videtur*) ist so (*ita*) gleichfalls (*pariformiter*) von der Einfachheit (*simplicitate*), so wie (*et*) der Zusammensetzung (*compositione*) und (*et*) dem übrigen (*reliquis*) Gegensätzlichen (*oppositis*) zu reden (*dicendum*).“[125]

---

theologische Schriften, 2.20/21; cf. o.c., Tl. 1, Kap. 9 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.38/39; cf. idem, De deo abscondito ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.304/305: „*non potest potius dici hoc quam illud*“ (es kann nicht eher/mehr dieses als jenes gesagt werden).

[125] N. Cusanus, De docta ignorantia, Buch 2, Kap. 2 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.324/325; in geschweiften Klammern { } geben wir die Satzzeichen nach: Werke, 1.40, ⟨ed.⟩ P. Wilpert; die Schrift stammt aus dem Jahre 1440; man behalte die all-gemeine Geltungsforderung dieser Aussage im Auge; anvisiert ist hier das Bedingte; die Unbestimmbarkeit tritt also doppelt auf: am Absoluten und Relativen.

γ) Upaniṣad-Typus

γ_1) „Absoluter (*absolutior*) also (*igitur*) ragt (*extitit*) ein Begriff (*conceptus*) der Wahrheit (*veritatis*) heraus,{,} der (*qui*) beide (*ambo*) Opposita (*opposita*){,} disjunktiv (*disiunctive*) und kopulativ (*copulative*){,} zugleich (*simul*){,} abwirft (*abiicit*). Man wird in der Tat (*enim*) nicht (*non*) allgemeiner (*infinitius*) antworten (*responderi*) können (*poterit*) [auf die Frage] 'ob (*an*) Gott (*Deus*) sei (*sit*)', als (*quam*) daß (*quod*) Er (*ipse*) weder ist (*nec est*) ($-\lambda_1$), noch nicht ist (*nec non est*) ($-\lambda_2$), und daß Er auch (*atque quod ipse*) nicht (*nec*) ist-und-nichtist (*est et non est*) ($-\lambda_3$).{.} Dies(e) (*haec*) ist (*est*) eine (*una*) auf (*ad*) alle (*omnem*) Fragen (*quaestionem*) höhere (*altior*),{,} einfachere (*simplicior*),{,} absolutere (*absolutior*) und treffendere (*conformiorque*) Antwort (*responsio*) betreffs (*ad*) der obersten (*primam*), einfachsten (*simplicissimam*), unsagbaren (*ineffabilem*) Seiendheit (*entitatem*) selbst (*ipsam*) (»λ_4)«. Diese (*haec*) allerdings (*quidem*) äußerst subtile (*subtilissima*) mutmaßliche (*coniecturalis*) Antwort (*responsio*) ist (*est*) auf (*ad*) alle (*omnia*) Fragen (*quaesita*) gleich (*aequa*).{.} "[126]

γ_2) „Es gibt (*est*) ferner (*deinde*) eine Betrachtung (*consideratio*) über (*de*) Gott (*Deo*), daß (*uti*) ihm (*sibi*) weder (*nec*) Setzung (*positionem*) noch (*nec*) Aufhebung (*ablatio*) zukommt (*convenit*), sondern (*sed*) daß (*prout*) er über (*supra*) aller (*omnem*) Thesis (*positionem*) und (*et*) Aufhebung (*ablationem*) ist (*est*) (λ_4).{,} Und dann (*et tunc*) verneint (*est negans*) die Antwort (*responsio*) die Affirmation (*affirmationem*) ($-\lambda_1$), wie (et) die Negation (*negationem*) ($-\lambda_2$), wie (*et*) [deren] Verbindung

[126] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 7 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.22/23; in geschweiften Klammern { } geben wir die Satzzeichen nach: Nicolai de Cusa. Opera omnia, 3.27–28, ⟨edd.⟩ J. Koch et al.; cf. Werke, 1.127, ⟨ed.⟩ P. Wilpert.

(*copulationem*) ($-\lambda_3$){:} … aber (*sed*) dem gemäß (*secundum*), was (*quod*) über (*supra*) aller (*omnem*) Position (*positionem*) und Aufhebung (*ablationem*) steht (*est*), muß man antworten (*respondum*), daß er (*eum*) die absolute (*absolutam*) Seiendheit (*entitatem*) nämlich (*scilicet*) weder sei (*nec esse*) ($-\lambda_1$), noch nicht sei (*nec non esse*) ($-\lambda_2$), noch beides zugleich (*nec utrumque simul*) ($-\lambda_3$),{:} sondern darüber (*sed supra*) (»λ_4«). {,}"[127]

γ_3) „Daß (*quod*) er [Deus] weder genannt (*neque nominatur*) ($-\lambda_1$),{/}noch nicht genannt (*neque non nominatur*) ($-\lambda_2$),{/} noch genannt und nicht genannt werden kann (*neque nominatur et non nominatur*) ($-\lambda_3$),{:} sondern (*sed*) alles (*omnia*), was (*quae*) disjunktiv (*disiunctive*) und (*et*) kopulativ (*copulative*) zustimmend (*per consensum*) oder (*vel*) widersprechend (*contradictionem*) gesagt (*dici*) werden kann (*possunt*), ihn (*sibi*) nicht (*non*) trifft (*conveniunt*) (»λ_4«) … . Sprecht ihr (*dicitis*) entweder (*vel*) Wahres (*verum*) oder (*vel*) Falsches (*falsum*)? Weder eines [von beiden] (*neque alterum*) [($-\lambda_1$), ($-\lambda_2$)] noch beides [zusammen] (*neque ambo*) ($-\lambda_3$).{+} Nicht (*non*) nämlich (*enim*) sagen wir (*dicimus*) Wahres (*verum*), wenn (*quod*) dies (*hoc*) [„Deus"] sein (*eius*) Namen (*nomen*) ist (*sit*) ($-\lambda_1$), {+} nicht (*nec*) sagen wir Falsches (*falsum*),{:} weil (*quia*) dies (*hoc*) nicht (*non*) falsch (*falsum*) ist (*est*),{/} daß (*quod*) es sein (*eius*) Namen (*nomen*) ist (*sit*) ($-\lambda_2$). Und auch nicht (*neque*) sagen wir (*dicimus*) Wahres und Falsches (*verum et*

[127] N. Cusanus, Idiota de sapientia, 2. Buch ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 3.460/461; in geschweiften Klammern { } geben wir die Zeichensetzung nach: Werke, 1.228, ⟨ed.⟩ P. Wilpert; man vergleiche die Positionen am Ende des Kap. 10 von: N. Cusanus, De visione dei ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 3.138/139: nicht „*nunc*", nicht „*tunc*", nicht „*coincidentia*" beider im „*circulo muri paradisi*" (Mauerrund des Paradieses) ist „*Deus*", sondern „*ultra nunc et tunc*" (jenseits von jetzt und dann) (»λ_4«).

falsum) ($-\lambda_3$),{:} da (*cum*) seine (*eius*) Einfachheit (*simplicitas*) {/} allem (*omnia*) Nennbaren (*nominabilia*) {/} so wie (*tam … quam*) nicht-Nennbaren (*non nominabilia*) vorausgeht (*antecedat*) ($-\lambda_4$).{+}“[128]

γ_4) „Dann (*tunc*) siehst du (*vides*), daß das Widersprüchliche (*contradictoria*) ihm selbst (*ab ipso*) [dem unnennbaren Prinzip, *innominabile principium*] abzusprechen ist (*negari*), so daß (*ut*) es weder ist (*neque sit*) ($-\lambda_1$) noch nicht ist (*neque non sit*) ($-\lambda_2$) noch ist und nicht ist (*neque sit et non sit*) ($-\lambda_3$) noch ist oder nicht ist (*neque sit vel non sit*) (λ_4);[129] vielmehr (*sed*) berühren (*attingunt*) Ihn (*ipsum*), der (*qui*) allem (*omnia*) Sagbaren (*dicibilia*) vorhergeht (*antecedit*), all (*omnes*) solche (*istae*) Reden(sarten) (*locutiones*) nicht (*non*) (»–Λ«).“[130]

---

[128] N. Cusanus, De deo abscondito ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.306/307; in geschweiften Klammern { } geben wir die Satzzeichen für die aus unserer Blickrichtung relevanten Passagen nach der Pariser Ausgabe von 1514: Nicolai Cusae Cardinalis Opera, Vol. 2, Fo. II, verso; dieser konzise Dialog stammt aus dem Jahr 1445.

[129] Unter aussagelogischen Bedingungen wäre dieses Lemma zu konstruieren aus $-(\lambda_1) \vee (\lambda_2)$ [$\vee$ = oder], doch wollen wir nicht abstreiten, daß diese Kante als eine Art von Wiederholung der ersten beiden, gesetzt als Adjunktion (oder gar Kontravalenz) (miß)verstanden werden könnte, was für die Diskussion unten noch relevant werden wird.

[130] N. Cusanus, De principio ≙ Nicolai de Cusa. Opera omnia 10. 2b.27.15–16, ⟨edd.⟩ K. Bormann et al. ≙ (bis auf die Zeichensetzung) N. Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften, 2.230/231; in letzterer Ausgabe findet sich nach dem ersten und dritten Lemma ein Komma; dieser Traktat stammt aus dem Jahre 1459.

δ) Buddhistischer Typus[131]

„Also (*igitur*) ist (*est*) das höchst (*maximum*) Wahre (*verum*), daß das Höchste (*ipsum maximum*) an sich (*simpliciter*) ist (*esse*) (λ_1) oder nicht ist (*vel non esse*) (λ_2),{/} oder (*vel*) ist und nicht ist (*esse et non esse*) (λ_3),{/} oder (*vel*) weder ist noch nicht ist (*nec esse nec non esse*) (λ_4);{+} und (*et*) mehr (*plura*) kann (*possunt*) weder gesagt (*nec dici*) noch gedacht (*nec cogitari*) werden. … Woraus (*unde*) indessen (*etsi*) durch (*per*) das Vorausgehende (*praemissa*) deutlich (*manifestum*) geworden ist (*sit*), daß (*quod*) dieser (*hoc*) Name (*nomen*) Sein (*esse*), oder (*aut*) welch anderer Name auch immer (*aliud quodcumque nomen*) nicht (*non*) der präzise (*praecisum*) Namen (*nomen*) des Höchsten (*maximi*) ist (*sit*), das (*quod*)[132] über (*super*) allem (*omne*) Namen (*nomen*) ist (*est*) (−Λ), …“[133].

ε) Eine moderne Auslegung und ihre Schwierigkeiten

Moderne Interpreten haben mit den Vielfach-Konstellationen von Setzung und Entsetzung bei dem denkgewaltigen Kardinal des späten Mittelalters ihre liebe Mühe und Not; sie (er)kennen diese nicht, nicht ihren Sinn, nicht ihre synoptische Eigenschaft in bezug auf Kategoriennetzwerke im

---

[131] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.8.

[132] Relativpronomen oder „weil“, „da“.

[133] N. Cusanus, De docta ignorantia, Buch 1, Kap. 6 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.212/213; in geschweiften Klammern { } geben wir für die relevanten Stellen zwischen den Lemmata die Satzzeichen nach der Pariser Ausgabe von 1514: Nicolai Cusae Cardinalis Opera, Vol. 1, Fo. III, recto.

ganzen. H. G. Senger hat zwar,[134] so weit uns bekannt, als einziger bisher die Stufenhaftigkeit der Lemmatik, die Cusanus in ›De coniecturis‹ anwendet, gesehen, seine Deutung scheint uns jedoch mehr als fragwürdig. Wir wollen seine Tabellierung kurz vorstellen:

„*Ebene rationaler Sprechweise:*
deus est *oder* deus non est – disjunktiv, widerspruchsfrei
Gott ist (oder) Gott ist nicht.

Diese Ebene ist zu verlassen, um zu gelangen zur

Ebene intellektualer Sprechweise:
deus nec est nec non est – oppositionsfrei, koinzidentell –
Weder ist Gott noch ist er nicht.

so daß zugleich aber auch notwendig die Aussage mitgedacht ist auf der

Ebene divinaler Sprechweise:
ipse nec est et non est – kopulativ, koizidenteller
noch ist er und ist nicht. Gebrauch von Oppositionsbegriffen –“[135]

Zur Ebene rationaler Sprechweise: Hier zieht der Verfasser unausgewiesen die „*esse vel non esse*“-Lemmata von ›De docta ignorantia‹, Buch 1, Kap. 6 (unser Beispiel δ), eventuell sogar das „*neque sit vel non sit*“ von ›De principio‹ (Beispiel γ_4) heran und verknüpft Lemma 1 und Lemma 2 auf einer Ebene. Dies ist, je nach Betrachtungsart, durch den Kardinal selbst gerechtfertigt,[136] und wir haben keine Einwände. Zur intellektualen Ebene: Es wird behauptet, daß „die suprarationale Intellektualsprache komplikativ-koinzidentell Bejahung und

[134] H. G. Senger, Die Sprache der Metaphysik.

[135] H. G. Senger, Die Sprache der Metaphysik, p. 93.

[136] Cf. N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 10.

Verneinung ineins für ihre Aussagen verwendet“[137], als Anwendungsfall wird aber gerade die totale Verneinung angeführt, »weder–noch«; und seltsamerweise auf der Ebene des *divinaliter loqui*[138] von unserem Autor das negierte »Sowohl–als auch« geboten, das wir im vorhergehenden Fall erwartet hätten und ziemlich sicher unpassend ist, zieht man (zusätzlich) den *ou-mãllon*-Typus aus derselben Schrift heran (unser Beispiel α), welcher im »*neti-neti*« Stil zu verstehen ist,[139] und referierend auf die absolute und erste Einheit ja dazu verhelfen soll, daß alle Arkana durchdrungen werden. Divinalsprache wäre demgemäß der (u.E. elliptische) Gebrauch der ‘mystischen’ vierten und der negierten dritten Thesenkante $[(\lambda_4)+(-\lambda_3)]$. Die von uns vorgeführte Textstelle aus ›De coniecturis‹ (Beispiel γ_1) kann damit durchaus exakt beschrieben sein. So nur träfe das Forschungsresultat zu: „Divinalsprache .. verneint … nur noch alle Gegensätzlichkeit, indem sie zugleich *disjunktiv* und kopulativ Negationen kombiniert. … Als totale Verneinungssprache wäre sie eine Sprache des Nicht, die Sprache der Un-heit.“[140]

Sehen wir einmal von der Unvollständigkeit der gemeinten Lemmafigur und ihren problematischen, da affirmierten ersten beiden Positionen ab, von der Vertauschung der Lemmata angesichts der *unitates*, welche wir folgend explizieren werden, dann muß dieser Versuch, eine Deutung der Setzungsmöglichkeiten in Zusammenhang mit der Re–flexionsstruktur zu geben, als wichtiger Schritt innerhalb der

---

[137] H. G. Senger, Die Sprache der Metaphysik, p. 92.

[138] Cf. N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 8 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.24/25.

[139] Cf. auch das Stellenverzeichnis zum »*nec hoc aut illud*« *und* »*nec … nec*« bei Cusanus in unserem Kapitel 7a.

[140] H. G. Senger, Die Sprache der Metaphysik, p. 93.

Cusanus-Forschung angesehen werden. Darüber hinaus haben wir aber noch einen weiteren zu tun.

13c Die „*quattuor unitates*“ in der *ars coniecturalis*

Betrachtet man die einzelnen Positionen unter dem Plus-Aspekt, so stimmt Nikolaus Cusanus' (mit bürgerlichem Namen Krebs) Quadrilemmatik mit Ausnahme einer gegenläufigen Numerierung auf geradezu unheimliche Weise mit seiner Gradation der Grundeinheiten von Wirklichkeit und Geist zusammen, und mit dem Versuch, den wir mit Hilfe Fichtes und der indischen Tradition unternommen haben, diese aus dem Reflektieren heraus durchsichtig zu machen.

Er nennt die vier Elementarmomente „*quattuor unitates*“[141]. „Die oberste und erste Einheit besteht völlig absolut“ (*Prima unitas penitus existit absoluta*“).[142] Auf sie sind die Binegationen anzuwenden, die wir unter Rubrik α) angeführt haben: *non potius* bzw. *non amplius*;[143] auf sie trifft unser Beispiel γ_1) zu; beides stammt aus diesem Kontext; und andere Textstellen mit weiteren Verneinungen in der Art des Weder–Noch lassen sich anführen.[144] „Es bleibt also nur

---

[141] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 6, Überschrift ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.14/15; cf. W. Schulze, Tetraktys – Ein vergessenes Wort der Philosophie, p. 145: „Geprägt wird das cusanische Weltbild durch folgende gutteils dem Platonismus zugehörende Vierheiten: Schau // Intellekt / Verstand / Sinnlichkeit; göttliche Weisheit // Vernunft / Seele / Körper; Universum // Gattung / Art / Individuum; Punkt (*simplicissimum*) // Gerade (*radicabile*) / Fläche (*quadratum*) / Körper (*solidum*); Same // Blatt / Zweig / Baum.“

[142] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 6 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.16/17.

[143] Cf. N. Cusanus, Apologia doctae ignorantiae ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.550/551: „*oppositorum oppositio*“ (Gegensatz des Gegensätzlichen); cf. N. Cusanus, Complementum theologicum, Kap. 13 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 3.698/699.

[144] Cf. unser Kapitel 7a.

übrig, daß alles aufgehoben wird, …“[145] Ihr entspricht als Erkenntnisart die *visio absoluta*,[146] als Wahrheitsstufe *veritas* und als metaphysisches Prinzip *Deus*.[147]

Die nächst tiefere Einheit (*unitas)* ist die des *intellectus*, in dem die Gegensätze in der »Sowohl–als auch« Form harmonisch bestehen.[148] „All das über die *intelligentia* Affirmierbare (*affirmabile*) folglich, hat keinen inkompatiblen Gegensatz (*incompatibile non habet oppositum*).“[149] „In ihrer radikalen Einfachheit (*in eius simplicitate radicali*) verbinden sich (*copulantur*) somit (*igitur*) die Gegensätze selbst (*opposita ipsa*) ungeteilt und unauflöslich *(indivise atque irresolubiliter*).“[150] „… so daß hier *Bejahung und Verneinung* miteinander bestehen. Denn wir sind ja im Bereich der Idee.“[151] Wahrheitsstufe: „*ut res non est veritas ipsa, sed vere*“[152], nicht Wahrheit selbst, sondern wahr.

Wiederum tiefer steht die in einen (höheren) apprehensiven und einen (niedereren) phantastisch-imaginativen,

---

[145] J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, p. 45.

[146] Cf. J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, p. 42.

[147] Cf. N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 6 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.16/17.

[148] Cf. N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 8 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.24/25.

[149] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 8 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.24/25.

[150] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 8 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.22/23.

[151] J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, p. 44.

[152] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 6 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.16/17.

vorstellenden Teil gegliederte rationale Ebene (*ratio*)[153], die Ebene der *anima*: „… so daß wir das eine über Gott affirmieren (*ut alia de Deo affirmemus*), das andere negieren (*alia negemus*) und die kontradiktorischen Gegensätze disjunktiv anwenden (*et opposita contradictoria disiunctive applicemus*).“[154] „Hier gilt das Prinzip vom Widerspruch“[155]. Wahrheitsstufe: *verisimilitudo* (Wahr-scheinlichkeit).

An unterster Stelle die Sinnlichkeit und das Körperliche. „… dieser Region der Sensibilien ist alle Negation fremd/entfremdet und Nichtsein (*ab hac ipsa sensibilium regione omnis alienata est negatio, atque non esse*).“[156] „Das »nicht«, das unterscheidet und entgegensetzt, kommt erst durch den Verstand in die Erkenntnisbewegung hinein.“[157] Wahrheitsstufe: *confusio* (Konfusion, Verwirrung).[158]

Vielleicht sollte noch dazugesagt werden, daß diese Lemmatik der Aussagesetzungen und Kognitions-Einheiten vom

---

[153] Cf. N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 2, Kap. 16 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.174/175.

[154] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 10 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.36/37; cf. idem, Apologia doctae ignorantiae ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.548/549.

[155] J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, p. 44.

[156] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 10 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.34/35.

[157] J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, p. 44.

[158] Cf. N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 6 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.16/17; eine wirklich erhellende tabellarische Übersicht über diese Gradation (cf. N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 6 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.16/17: „*gradatim*“) gibt J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, p. 42; einige Bemerkungen dazu auch in: idem, Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift ›De coniecturis‹ gegebenen Problemen, pp. 164–169.

Kusaner selbst an ihrem höchsten Punkt nur als Mutmaßung, Konjektur verstanden wird, der eben kein absoluter Gültigkeitswert in der Art eines Habhaft-geworden-seins des unaussprechlichen (*ineffabile*)[159] und überunaussprechlichen (*superineffabilis*)[160] Göttlichen selbst im Begreifen, eines existentiellen Zusammenfalls von Denker, Denken und Gedachtem ins Unterschiedslose, die einfachste (*simplicissimam*), unsagbare (*ineffabilem*) Seiendheit (*entitatem*)[161] zuerkannt,[162] sondern allenfalls der Status einer *contemplatio* (Betrachtung), die der *mens* (die Vernünftigkeit) mittels *similitudo* (Ähnlichkeit) und *imago* (Bild) über die *unitas* (Einheit) anstellt, verliehen werden kann:

„Deshalb betrachtet er [*mens*] (*contemplatur*) in seiner zählbaren (*numerabili*) aus sich selbst hervorgelockten Ähnlichkeit (*similitudine sua a se ipsa elicita*) die Einheit, die seine Seiendheit ist (*unitatem, quae est eius entitas*), wie in einem natürlichen und ihm eigenen Bild seiner selbst (*ut in imagine*

---

[159] N. Cusanus, De docta ignorantia, Buch 1, Kap. 24 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.280/281; cf. idem, Trialogus de possest ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.314/315: *ineffabile*; *inconceptibilem*; cf. o.c., 2.298/299, 356/357.

[160] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 2, Kap. 6 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.114/115.

[161] Cf. N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 7 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.22/23.

[162] Die *contradictorium coincidentia* (Zusammenfall der Gegensätze) ist ja die Mauer (*murus*) des Paradieses (*paradisi*), Wächter ist der „*spiritus altissimus rationis*“ (der höchste Vernunftgeist), und erst jenseits (*ultra*) der Koinzidenz vermag man den Herrn (*Dominus*) zu sehen (*videri poteris*), und keinesfalls diesseits (*et nequaquam citra*), cf. N. Cusanus, De visione dei ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 3.132/133; cf. 3.136/137–138/139; idem, Apologia doctae ignorantiae ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.550/551: „*super coincidentiam contradictoriorum Deum declaravi*“ (… habe ich dargelegt, daß Gott über der Koinzidenz des Kontradiktorischen ist).

naturali et propria sui ipsius).“[163] Man wird den Verdacht nicht los, daß es sich hier um Transzendentalphilosophie ersten Ranges handelt.[164] Diese hat aber nicht das letzte Wort. Der Thesenvierkant selbst wird eliminiert:

„Das (*id*) nämlich (*enim*), was (*quod*) aufbläht (*inflat*) und (*et*) zu (*ad*) Streit (*conflictum*) treibt (*excitat*), verrät (*prodit*) sich selbst (*se ipsum*): selbstverständlich (*scilicet*) nicht (*non*) die Einsicht (*eam … scientiam*) zu sein (*esse*), wie (*qualis*) es die *docta ignorantia* ist (*est*), die (*quae*) durch (*per*) Leerung/Leere (*vacationem*) nach (*in*) der Schau (*visionem*) des Verstandes (*mentis*) trachtet (*tendit*).“[165] „Denn (*nam*) die mystische Theologie (*mystica theologia*) führt (*ducit*) zu (*ad*) Leere (*vacationem*) und (*et*) Schweigen (*silentium*), wo (*ubi*) die *visio* des unsichtbaren (*invisibilis*) Gottes (*Dei*) ist (*est*), welche (*quae*) uns (*nobis*) eingeräumt wird (*conceditur*).“[166]

Wer immer noch nicht überzeugt ist von unserer Rekonstruktion, dem noch einmal eine Zusammenfassung, die der Kardinal selbst gibt, und welche wir zur Verdeutlichung nur mit unseren Lemma-Symbolen zu versehen brauchen: „Hier

---

[163] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 6 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.14/15.

[164] Cf. J. Stallmach, Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus, pp. 342–345; D. / W. Dupré, Vorwort zu: N. Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften, 2.XIX.

[165] N. Cusanus, Apologia doctae ignorantiae ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.534/535.

[166] N. Cusanus, Apologia doctae ignorantiae ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.534/535; cf. o.c., 1.532/533; J. Amstutz, Zweifel und Mystik besonders bei Augustin, p. 44, nennt „als die mystische Methode des Leerwerdens“ den „radikalen Zweifel“, und meint, „dass die Herstellung der mystischen Leere nicht minder methodisch vorgenommen wird als die damit parallel gehende Ausschaltung alles Bezweifelbaren bei *Descartes*; dass aber die via mystica weiter führt als *Descartes*, nämlich bis hinein in die völlige Ungegenständlichkeit.“

in der untersten Einheit sind [alle] Worte nur von gegenwärtiger Zeit (*In hac infima unitate verba tantum praesentis sunt temporis*) (λ_1), in der ersten, höchsten von gar keiner Zeit (*in prima suprema nullius sunt temporis*) (λ_4), in der zweiten jedoch von Gegenwart und nicht-Gegenwart in verschränkter/verflochtener/vereinigter Weise (*in secunda vero complicative praesentis et non praesentis*) (λ_3), in der dritten hinwiederum von Gegenwart oder nicht-Gegenwart in entflochtener/entfalteter/abgelöster Weise (*in tertia autem explicative praesentis vel non praesentis*) (λ_2).“[167]

So sehr wir die Explikation J. Kochs zur Stratifikation des Geistigen bei Nicolaus Cusanus schätzen, die Negativ-Lemmatik, die er im Zusammenhang mit der ersten *unitas* (Einheit), der unaussprechlichen, ausspricht, kann keinesfalls befriedigen. Er bezieht sie in erster Linie auf den methodischen Hinweis des Kusaners,[168] daß die beste Urteilsform die sei, die die Opposita zugleich disjunktiv und kopulativ verwerfe, und sieht sie deswegen ausschließlich im Licht von paarigen Gliedern, die gleichrangig nebeneinandergestellt die Prädikationsunmöglichkeit aufweisen sollen. Seine Übersetzung der Stelle von ›De principio‹, welche wir unsererseits im Beispiel γ_4) gegeben haben, lautet wie folgt: „… so daß er weder ist *noch* nicht ist, noch ist *und* nicht ist, noch ist *oder* nicht ist …“[169].

---

[167] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 10 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.34/35; cf. idem, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 6 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.16/17.

[168] N. Cusanus, De coniecturis, Tl. 1, Kap. 7 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.22/23; cf. idem, De Deo abscondito ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.306/307 (unsere Beispiele $\gamma 1$; $\gamma 3$).

[169] J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, p. 46.

Diese Lesart übernimmt kein geringerer Gelehrter in Sachen Neuplatonismus als Werner Beierwaltes.[170] Da in der Feigl-Vaupel-Wilpert-Ausgabe des Texts, aus dem dieser zitiert, die Kommata zwischen den einzelnen negierten Gliedern genau wie in der von uns benutzten kritischen Edition fehlen, müssen wir das angewandte Verfahren dieser Forscher jetzt wohl als mutmaßend charakterisieren. Wollten wir in unsere Übersetzung eine graphische Betonung aufnehmen, dann hätte diese so auszusehen: „so daß er weder ist, noch nicht ist, noch ist und nicht ist, noch ist oder nicht ist". Tatsächlich interpunktiert die Pariser Edition von 1514 mit Schrägstrichen genau unserer Deutung gemäß: „*ut neque sit / neque non sit / neque sit et non sit / neque sit vel non sit*"[171].

Die zusammenfassende Lesung der beiden ersten Lemmata wäre zwar in wenigen Fällen, wie die Textlage, d.h. die Zeichensetzung der verschiedenen Ausgaben vermuten läßt, u.a. im Passus unseres letzten Beispiels δ) durch die Satzzeichenanordnung vorskizziert; dort spricht die Vollständigkeit des Tetralemmas und das methodische Selbstverständnis, das im Anschluß daran ausgesprochen ist, jedoch so eindeutig für unsere Version des Verstehens, daß kein weiterer Disput darüber nötig ist.[172] Cusanus hätte nach J. Koch eigentlich nur Lemma 4 allgemein, als Bestreitung einer Konjunktion und

---

[170] W. Beierwaltes, Deus oppositio oppositorum, p. 184.

[171] Nicolai Cusae Cardinalis Opera, Vol. 2, Fo. VIII, verso [Zeilen 30/31].

[172] Die Behauptung von J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, p. 45[74], daß die Formulierung des „Coincidenz-Prinzip[s]" von ›De deo abscondito‹ der von ihm ebenfalls genannten von ›De coniecturis‹ „ähnlich" sei, halten wir schlechtweg für euphemistisch, da ihr ein Glied fehlt und dieses durch eine Art Verdoppelung des ersten ersetzt wird; zur Vergewisserung: „*Non est nihil, neque non est, neque est et non est* …" (N. Cusanus, De deo abscondito ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.306/307).

letztlich als Negation einer Adjunktion (bzw. Kontravalenz) aufgelistet, die Pointen, die Erschöpfung des Aussagehorizonts, die in unserem Beispiel δ) aus ›De docta ignorantia‹ expressis verbis anvisiert ist, und der Bezug auf die Geist-Einheiten wären verloren.

Vollkommen auszuschließen wagen wir dies zwar nicht, daß wir aber mit unserer Vergleichung nicht ganz alleine stehen, beweist ein moderner Autor, dessen Forschungsresultate wir dessenthalben noch kurz erwähnen wollen. Wenigstens beim Auslegen der Setzungskonfigurationen gibt er uns Schützenhilfe; der Zusammenhang mit den *unitates* wurde von ihm leider nicht thematisiert; hier betreten wir mit unserer Studie Neuland.

13d Cusanus und der Buddhismus: eine Bemerkung zu den Thesen-Tetraktyes aus komparatistischer Sicht

Die Großzahl der von uns aufgeführten Lemma-Figuren wurde bereits von diesem kreativen Autor, den wir bisher noch nicht namentlich nannten, gesammelt und ganz unspezifisch in die Nähe der *catuṣkoṭikā* der Mādhyamika's gerückt.[173] Die Lektüre der vergleichenden Studien zwischen dem großen Kusaner und dem Ārya, die Gustavo Benavides, so der Name des Gemeinten, durchgeführt hat, muß dringend anempfohlen werden; sie besitzen insgesamt und ganz generell viel an erhellender Kraft, weisen aber im Detail einiges Unzutreffendes auf.

Zwar bleibt dieser Gelehrte in unserer Sache des Tatralemmas bei einer bloßen Erwähnung der Verwandtschaft zwischen Nikolaus von Kues und dem Gründervater des Mahāyāna, ohne nun den Wahrheitssinn dieser Propositionsform im allgemeinen oder, bei Sonderformen, im einzelnen darzulegen, schon der Tatbestand seiner Nennungen ist für uns jedoch eine Stütze, und Anlaß dazu, auf seine Schriften aufmerksam zu machen, indem wir einige seiner Thesen zur Parallelität der besagten Lehren diskutieren.

„Die Frage nach dem Sein und dem Nichts wird .. von Cusanus und Nāgārjuna durch die Frage nach der Voraussetzung des Fragen-Könnens ersetzt."[174] Beinahe stimmten wir

---

[173] Cf. G. Benavides, Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nāgārjuna und Nicolaus Cusanus, p. 65: dort unsere Beispiele γ_1) und γ_4); idem, Tautology as Philosophy in Nicolaus Cusanus and Nāgārjuna, p. 38: dort unsere Beispiele γ_1), γ_3) und δ).

[174] G. Benavides, Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nāgārjuna und Nicolaus Cusanus, p. 68.

diesem Satz, in dem G. Benavides seine Forschungsresultate zusammenfaßt, zu, beinahe; dann nämlich, wenn dies heißen sollte, daß Nāgārjuna's Methode im Grunde von transzendentaler Natur im Sinne re-flexiver Gradation ist, und wenn wir das Verbum 'ersetzen' dieses Statements ersetzen und dafür 'mündet in die Frage' schreiben dürfen. Vorbehalte müssen wir speziell gegen die Einschätzung zur Analogie des Tetralemma-Gebrauchs geltend machen. „Es muß auch unterstrichen werden, daß die vielfache Verneinung, die von Nicolaus (und Eriugena) benutzt wird, auch im Madhyamaka-Buddhismus vorkommt; die vierfache Verneinung (*catuṣkoṭi*) der mādhyamikas spielt eine ähnliche Rolle, d.h. die Destruktion jedes Versuches, den „Grund" der Realität zu verdinglichen."[175]

Erster (leiser) Einwand: Die an einer anderen Textstelle angegebene ‚*catuṣkoṭi*' Iohannes Scottus Eriugena's[176] ist, wenn überhaupt eine solche, allenfalls vom Upaniṣad-Typus. „… und (*atque*) darum (*ideo*) wird über ihn (*de ea*), diesen (*ipsa*) All-Ursprung (*omnium causa*), für gewöhnlich (*solet uti*) sowohl (*et*) affirmativ (*firmari*) (λ_1) als auch (*et*) negativ (*negari*) (λ_2) folgendermaßen (*sic*) geurteilt (*dicatur*): Er ist Form/Idee (*forma est*), Er ist nicht Form/Idee (*forma non est*); Er ist Formlosigkeit *(informitas est*), Er ist nicht Formlosigkeit (*infomitas non est*). Was auch immer (*quicquid* [jedes einzelne]) nun (*enim*) über (*de*) diesen (*ipsa*) prädiziert wird (*praedicatur*), kann (*potest*) sowohl (*et*) behauptet (*firmari*) als auch (*et*) verneint werden (*negari*) (»λ_3«), weil (*quia*) er über (*super*) allem (*omne*) ist (*est*), was (*quod*) sagbar (*dicitur*) und (*et*)

[175] G. Benavides, Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nāgārjuna und Nicolaus Cusanus, p. 65; cf. idem, Tautology as Philosophy in Nicolaus Cusanus and Nāgārjuna, p. 35.

[176] Cf. G. Benavides, Tautology as Philosophy in Nicolaus Cusanus and Nāgārjuna, pp. 33–34.

verstehbar (*intelligitur*) und (*et*) nicht (*non*) verstehbar (*intelligitur*) [ist] (»λ_4«).“[177]

Zweiter Einwand: Auch Nikolaus' Lemmata zeigen fast durchweg upaniṣadische Züge. Diese aber sind mitunter schon für Buddha Ziel beißender Kritik, und das gerade wegen der (vermeintlichen) „Verdinglichung“ einer Kante, der vierten (*turīya*), der »*neti-neti*« Kante zu *sat* (Sein), *ekam-eva-advitīyam* (Eines nur ohne zweites) und *advaitam* (Nicht-Zweiheit). Wie man weiß, ist der Umgang der Mādhyamika's mit jeglichem Extremstandpunkt unbarmherzig. Wie „ähnlich“ soll die Ähnlichkeit der „Rolle“ also sein, die die „vierfache Verneinung“ hier wie dort „spielen“ soll, um das ähnliche Telos der Destruktion aller Versuche der Reifikation des Grundes noch sicherstellen zu können? „Cusanus sah .. das große Leere, das als das Wesentliche hinter der Welt des Scheins sich ausdehnt, – womit er sich mit dem buddhistischen Geist in tiefem Einklang befindet.“[178]

---

[177] I. S. Eriugena, Periphyseon (De divisione naturae) 500B; was wir als Pendant dazu bieten können, ist ein schönes (positives) Trilemma eines geistigen Riesen, der, man möchte fast sagen, in den Fußstapfen Eriugena's wandelt, Meister Eckhart: „Man muß also wissen, daß nichts so unähnlich (*dissimile*) ist wie der Schöpfer und jegliches Geschöpf (λ_2). Andererseits ist zweitens nichts so ähnlich (*simile*) wie der Schöpfer und jegliches Geschöpf (λ_1). Ferner aber drittens ist nichts einem andern so unähnlich und ähnlich zugleich (*nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam*), wie Gott und jegliches Geschöpf unähnlich und ähnlich zugleich sind (λ_3).“ (Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 2.110.3-6, Übersetzung der Herausgeber, von uns mit Termini aus dem Original (in Klammern) versehen; auf des Meisters allerorts gebrauchte vierte Urteilskante und deren elliptisches Verständnis wollen wir hier nicht eigens eingehen, cf. die Stellenlese dazu in unserem Kapitel 7a).

[178] M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 229.

Mag sein, daß diese Feststellung eines japanischen Gelehrten, Motto unseres Kapitels zu Nikolaus von Kues, angesichts der isolierten Betrachtung der Thesenvierkanten und einiger weiterer Reflexionsschritte und Bilder zutrifft, ja daß die gesamte Spekulation des Kusaners von diesem Punkt aus bespiegelt werden muß. Beurteile aber jeder selbst, wie ernst es dem Kardinal mit der durch seine Grundoperationen angepeilten »Namenlosigkeit« und deren Korollarien war, indem er dessen Versuche sammelt, diese im Namen christlicher Theologie im Wortschwall eines prolixen Dogmatismus zu zerreden.

13e These von der Ungebräuchlichkeit des Setzungsvierkants im Okzident widerlegt

Eine ganz allgemeine These zum Tetralemma können wir jetzt schon als widerlegt *ad acta* legen. Es ist dies die Annahme, daß „das Tetralemma .. in der griechischen Philosophie ein ungebräuchliches logisches Verfahren“[179] gewesen sei, für das man „außer bei Sextos Empeirikos … fast keine anderen Beispiele in der griechischen Literatur“[180] finde, oder noch genereller, daß „die Alternativen 1 und 2 im großen und ganzen für die Diskussion der meisten oder aller westlichen Philosophie ausreichend sind, während alle vier Facetten in der Diskussion nicht-westlicher Philosophie gebraucht werden.“[181]

Zieht man die Wahrscheinlichkeit in Betracht, daß auch bei den Stoikern eine Art Tri-, ja Tetralemmatik bekannt gewesen und benutzt worden sein dürfte – in Form von

---

[179] A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, col. 241; cf. idem, Sextos Empeirikos and Indian Logic, p. 120.

[180] A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, col. 241; cf. idem, Sextos Empeirikos and Indian Logic, p. 120; ungeprüft iteriert wird diese These von J. W. Sedlar, India and the Greek World, p. 76: „das Tetralemma … ; in Griechenland ist es anscheinend unbekannt, ausgenommen unter den Skeptikern“, wobei der Autor, dies als Nachtrag zu unserem Skepsis-Kapitel, die These einer Übernahme aus Indien für kaum haltbar, eine eigenständige Erfindung aber für wahrscheinlich hält, und zwar wegen des Erkenntnis-Nihilismus der Skeptiker (cf. l.c.).

[181] M. Mac Dowell, A Comparative Study of the Teachings of Don Juan and Madhyamaka Buddhism, p. 11.

Disjunkta allerdings[182] –, und dies gegen A. M. Frenkian,[183] der darin eine „fremde Einkleidung, die der skeptische Autor stoischen Anschauungen aufgezwungen hat“[184], sah, und dem entgegengehalten werden muß, daß unabhängig davon Aulus Gellius eine stoische Lemma-Figur, *disiunctum* genannt, überliefert,[185] daß Diogenes Laërtios die Definition von Dialektik durch Poseidonios in der nämlichen Struktur tradiert, und zwar als „Wissenschaft über Wahrheit (λ_1) und Falschheit (λ_2) und keines von beiden (λ_4)“ (*epistḗmē alēthõ̃n kaì pseudõ̃n kaì*

[182] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.86; idem, Adversus Mathematicos 7.241–244: „Vielmehr ist die Vorstellung/Erscheinung gemäß den Stoikern auf diese Weise schwer anzugeben/zu bestimmen (*All' 'ē mèn phantasía katà toùs apò tẽs stoãs 'oútō dusapódotós esti·*); … . Von diesen [Vorstellungen/Erscheinungen] sind nämlich die einen glaubwürdig/wahrscheinlich (*toútōn gàr 'ai mén eisi pithanaí,*) (λ_1), die anderen unglaubwürdig/unwahrscheinlich (*'ai dè apíthanoi,*) (λ_2), [wieder] andere wahrscheinlich und unwahrscheinlich zugleich (*'ai dè pithanaì 'áma kaì apíthanoi,*) (λ_3), [wieder] andere weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich (*'ai dè oúte pithanaì oúte apíthanoi.*) (λ_4). … Von den wahrscheinlichen [oder unwahrscheinlichen] Vorstellungen/Erscheinungen sind die einen wahr (*tõ̃n dè pithanõ̃n* [*è apithánōn*] *phantasiõ̃n 'ai mén eisin alētheĩs,*) (λ_1), die anderen falsch (*'ai dè pseudeĩs,*) (λ_2), [wieder] andere wahr und falsch (*'ai dè alētheĩs kaì pseudeĩs,*) (λ_3), [wieder] andere weder wahr noch falsch (*'ai dè oúte alētheĩs oúte pseudeĩs.*) (λ_4).“ Cf. o.c. 8.32–33; 11.62. Weiteres dazu in H. P. Sturm, die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 54–46; idem, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 235–239.

[183] Cf. T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 24: er „is probably, I think, in error on that point“.

[184] A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, col. 247; cf. idem, Sextos Empeirikos and Indian Logic, p. 123.

[185] Cf. Aulus Gellius, Noctes Atticae 16.VIII.12–13: „*Aut malum est voluptas aut bonum, aut neque bonum neque malum est.*“ (Entweder ist die Lust schlecht (λ_2) oder gut (λ_1), oder sie ist weder gut noch schlecht (λ_4)); cf. T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 24.

oudetérōn),[186] welche Formel allerdings im Werk des Sextus mindestens dreimal gleichlautend vorkommt[187] und mit der einer anderen Textstelle schematisch koinzidiert,[188] genau so wie mit der des pyrrhonisch-timonschen *ou mãllon* selbst, das Aulus Gellius tradiert,[189] und daß Cicero eine typisch stoische dreigliedrige Formel zur Tugend ausspricht[190] – dann könnte man sich geradewegs erdreisten, die Umkehrung der ersten Halbthese zu behaupten: das polylemmatische Setzen ist ein allseits gebräuchliches Verfahren innerhalb der griechischen Philosophie. Und was die zweite betrifft,[191] so dürfen

---

[186] Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 7.62.

[187] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.94; 2.247; idem, Adversus Mathematicos 11.187; als Ursprungsort dieser Trilemmaform könnte Platon, Menon 70a, in Frage kommen.

[188] Cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.62.

[189] Cf. Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.4.

[190] Cf. Cicero, De natura deorum 3.XV.38: „*Quid enim? prudentiam-ne deo tribuemus, quae constat et scientia rerum bonarum et malorum et nec bonarum nec malorum;*“ (Was nun, sprechen wir Gott etwa Klugheit zu, die im Wissen vom guten Tun (λ_1) und schlechten (λ_2) und weder guten noch schlechten (λ_4) besteht?) cf. Alkinoos, Didaskalikos H.182.27–29 ≙ ⟨ed.⟩ J. Whittaker, p. 58.27–29; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 3.102; cf. Philon ⟨Iudaeus⟩ von Alexandrien, Quod omnis probus liber sit 83: „… das Wissen über das wahrhaft Gute und Schlechte und Indifferente“ (… *epistémēn tõn pròs alétheian agathõn kaì kakõn kaì adiaphórōn*); erwähnenswert noch, daß B. Pascal gerade unter dem einleitenden Stichwort »Die Stoiker lehren:« eine Aussagenanordnung im Quadrilemma-Stil wählt: „*Les Stoïques disent: «Rentrez au dedans de vous-mêmes; c'est là où vous trouvez votre repos:» Et cela n'est pas vrai* ($-\lambda_1$). *Les autres disent: «Sortez en dehors: recherchez le bonheur en vous divertissant.» Et cela n'est pas vrai* ($-\lambda_2$). … *Le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous* (λ_4); *il est en Dieu* (»λ_4«), *et hors et dans nous* (λ_3).“ (B. Pascal, Pensées # 465 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 546).

[191] Cf. B. Ñānajīvako, The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche, p. 321: „The formula has remained foreign to European

wir auf die Darstellung in diesem Kapitel und den nächsten weisen, nicht aber ohne als Zugabe sozusagen noch „Cartesius, .. Vater aller neu-europäischen Philosophie“[192], in unserer Sache zu Wort kommen zu lassen, mit einem Ausspruch, der unsere Diskussion ohne Kommentar auf die Moderne hin auszurichten vermag:

„So sind beispielsweise die Vorstellungen (*ideae*), die ich von Wärme und Kälte (*caloris & frigoris*) habe (*habeo*), so wenig klar und deutlich (*tam parum clarae & distinctae sunt*), daß ich von ihnen nicht erfahren kann (*ut ab iis discere non possim*), ob Kälte nur Privation von Wärme (*an frigus sit tantùm privatio caloris*) ($-\lambda_1$), oder Wärme Privation von Kälte (*vel calor privatio frigoris*) ($-\lambda_2$), oder beide [zusammen] die wirkliche Eigenschaft sind (*vel utrumque sit realis qualitas*) ($-\lambda_3$), oder keine von beiden (*vel neutrum*) ($-\lambda_4$).“[193]

Sollte demnach Relatives für uns qualitätslos, bar der Eigenschaftlichkeit, unbestimmbar sein? Wenn dieser Befund zutrifft, dann dürfte auch von jenem Blickwinkel aus der Grund dafür gefunden sein, warum der Vorwurf, den man dem guten Cartesius schon zu seinen Lebzeiten gemacht hat, daß er nämlich den „bösen Geist“, den *genius malignus* der Ersten Meditation[194] nicht mehr loswerden konnte, nicht aus der Luft gegriffen gewesen sein dürfte: „Descartes fand sich

logics since Aristotle till our days.“

[192] Schelling, Brief an Georgii vom 18. 2. 1810, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 2.198; cf. R. H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, p. 209: „the Father of Modern Philosophy“.

[193] R. Descartes, Meditationes de Prima Philosophia 3.19 (Œuvres, 7.43–44) ≙ ⟨ed.⟩ G. Schmidt, p. 118; cf. o.c. 4.10 (Œuvres, 7.59) ≙ ⟨ed.⟩ G. Schmidt, p. 150: *sum indifferens ad utrumlibet affirmandum vel negandum, vel etiam ad nihil de eâ re judicandum* (ich bin indifferent (»λ_3«), das eine oder andere zu bejahen (λ_1) oder zu verneinen (λ_2) oder auch nichts darüber zu urteilen (λ_4)).

sofort nachdem er seinen triumphalen Sieg über den skeptischen Drachen präsentiert hatte, selbst als gefährlicher Pyrrhonist denunziert und als erfolgloser Dogmatiker, dessen Theorien nur Phantasien und Illusionen wären. Die orthodoxen, traditionellen Denker sahen Descartes als bösartigen Skeptiker, weil seine Methode des Zweifelns gerade die Basis des traditionellen Systems leugnete."[195] Zutreffend nennt ihn denn derselbe Autor einen „sceptique malgré lui"[196], einen Skeptiker wider Willen.

[194] Cf. R. Descartes, Meditationes de Prima Philosophia 1.12 ≙ ⟨ed.⟩ G. Schmidt, p. 72.

[195] R. H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, p. 193.

[196] R. H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, p. 193 (Überschrift des Kapitels X).

14 Das Tetralemma als Un-Grundfigur der Spekulation Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

„Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang als eine Sucht."[1]

Mit den Bemerkungen zur Lemmatik Schellings läßt sich nicht nur nachzeichnen, daß dieser bedeutende Denker, heute so gut wie vergessen, die spekulative Tradition in einer Weite und Tiefe umfaßt, wie wir das in der gesamten neueren Philosophiegeschichte nicht mehr finden, es läßt sich zudem eine Denkart vorzeichnen, von der mit ihrer verborgenen Verwurzelung im fichtisch-frühschellingschen ‚Idealismus' ein Hauptimpuls zur Grundlegung des Philosophierens im 20. Jahrhundert, wenn auch meist in Kritik und Antithese zu ihr, ausging: Francis Herbert Bradley's Lehre von Erscheinung und Wirklichkeit.[2]

Daß bei Schelling zudem bisher sträflich vernachlässigte Anknüpfungspunkte zu den philosophischen Traditionen des Ostens vorliegen, was auch in der Lemmata-Strukturierung und den mit ihr angepeilten Extremkategorien seinen Ausdruck findet, soll uns ein zusätzlicher und wichtiger Hinweis sein, in einigen weiterführenden Vergleichungen der Bemerkungen des schwäbischen Genius und indisch-buddhistischer

---

[1] J. Böhme, Mysterium pansophicum 1 ≙ Sämtl. Schriften, 4.VIII.97.

[2] Cf. Kapitel 17 unserer Abhandlung und Anhang: Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«

Lehren Anregungen zu einem Reflektieren zu geben, das die Provinzialität des Dogmatismus und die Kleinmütigkeit konfessioneller Vorurteile zu überwinden hilft.–

Für diesen Abschnitt meiner Studie gilt jedoch noch mehr die methodische Einschränkung, daß es sich nur um den zusammenfassenden Aufweis einiger Reflexionsfiguren, zentraler allerdings, aus einem komplexen Kategoriengebäude handelt, das durch seine inneren Risse, Verschiebungen und Schrägen, insbesondere aufgrund der Verstöße gegen den klassischen Kanon des Vernunftvollzugs, eine durchgängige und komplette Abbildung sowieso nicht zuläßt, wenn sie nicht platte Spiegelung sein soll, zu welcher dann aber ein Werk geschrieben werden müßte, das den fünfzehn Haupt-[3] und mittlerweile über eine handvoll Nebenbänden[4] in Wälzerdicke an Umfang nur geringfügig nachstehen dürfte.

Da es mir vor allem um vergleichende Dokumentation zu tun ist, die auch dem symbolisch-rhetorisch-didaktischen Aspekt metaphysischer Lehren Rechnung tragen will, bitte ich den Leser, mir die hierfür gewählte Methode der Zitatverknüpfung aus dem umfassenden Gesamtwerk nachzusehen.

---

[3] Ich folge der Paginierung der Ausgabe „Sämmtliche Werke", ⟨ed.⟩ K. F. A. Schelling, Stuttgart – Augsburg 1856–1861, lege aber die Ausgabe: ⟨ed.⟩ Schröter, Manfred: Schellings Werke, München 1958, zugrunde und kürze bei Nachweisen im laufenden Text mit (SW), am Beginn von Fußnoten mit „Schelling, Werke" ab; bei letzterer Ausgabe handelt es sich um eine unveränderte reprographische Neuauflage des 1927 erschienenen Münchener Jubiläumsdrucks, welcher selbst wiederum nur ein nach neueren Erkenntnissen über die Entstehungsdaten der einzelnen Schriften geordneter und nach Haupt- und Nebenbänden gegliederter Faksimile-Nachdruck ersterer Ausgabe ist.

[4] Es handelt sich um Vorlesungsnachschriften, die wir aus Gründen der Authentizität mit einem gewissen Unbehagen nur dort zitieren, wo sie die Gedankengänge der Werkausgabe ergänzen oder verdeutlichen; Nachweise geben wir mit dem Namen Schellings, dem Titel des Werks oder, wo sinnvoll, einer Kurztitelangabe (Anfangswort des Titels).

Weil es unseres Wissens bisher überhaupt keinen Index zu Schellings Opus gibt, so gut wie kein Register in guter darstellender Sekundärliteratur, glauben wir, der Wissenschaft mindestens darin einen Dienst erwiesen zu haben, einmal eine Zusammenstellung gewisser zentraler Kategorien und deren Zuordnung zu den passenden Orten auf dem Denkweg des Spekulationskünstlers erarbeitet zu haben. Mögen zukünftige Forschungen auf diesem Gebiet davon profitieren.

Wenn sich meine Darstellung an manchen Stellen wie eine Groteske liest, dann bitte ich dafür von meiner Seite zwar um Entschuldigung, so sich jemand daran zunächst stieße, wir meinen aber mit gutem Grund, den originalen und originellen Ideen des Genies hiermit noch am besten gerecht geworden zu sein.

14a Setzen – Entsetzen

Ich will mich zunächst mit einer Problematik der Schellingschen Spekulation beschäftigen, die keinen unerheblichen Einfluß auf die Bewertung seines Denkens aus der Perspektive analoger Gedankengänge im Buddhismus haben dürfte: dem Setzen, d.h. dogmatischen Vernunftgebrauch und Entsetzen, i.e. der Selbstbegrenzung, ja Selbstentsetzung der Vernunft (auf der Grundlage jenes), welche womöglich erst den Blick für so etwas wie ein „schlechthin Absolutes“[5] freimacht.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch die Auseinandersetzung mit Hegel, die Schelling wahrscheinlich zu seiner „positiven Philosophie“ angeregt hat. „Schellings Spätphilosophie ist, wie ich nach wie vor glaube, grundlegend Auseinandersetzung mit Hegel gewesen.“[6] Wichtigst dabei ist nun gerade der erste Umschlagpunkt[7] von der sogenannten negativen zur positiven Philosophie, der in Schellings Bewußtsein die Differenz zur Hegelschen „logischen Exstase“[8] ausmacht, oder genauer, die Methode durch welche man sich seiner versichert:

„In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt *als* das Wissen ein. In dem Akt dieses Einsetzens werde ich nun freilich

---

[5] Schelling, Grundlegung, p. 306.

[6] H. Fuhrmans, Einleitung zu: Schelling, Grundlegung, p. 18; cf. Schellings eigene ‚Bekenntnisse‘ diesbezüglich: idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 122, 129–130.

[7] Die Bezeichnungen „erster“ und „zweiter Umschlagpunkt“ führe ich aus der methodischen Erwägung einer Tiefengliederung der Potenzenspekulation heraus ein.

[8] Schelling, Grundlegung, p. 228.

seiner inne als des Ueberschwänglichen. Dieses Innewerden könnte man wohl auch ein Wissen nennen. Aber es muß gleich dazu gesetzt werden: es ist ein Wissen, das in Ansehung meiner vielmehr ein Nichtwissen ist."[9] Wo können wir Vergleichbares bei Hegel finden? „Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, so müssen wir von einem Seyn ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist. Von diesem Seyn weiß die Hegelsche Philosophie nichts, für diesen Begriff hat sie keine Stelle." (SW 13.164)

Allerdings dürfen wir von hier aus nicht übereilt eine Gegenstellung Schellings zu Hegels Haltung bezüglich des Mystischen sehen. Vielmehr wendet sich Schelling ebenso schroff ab von einem Verlust des Bestimmten, Versinken im Substantiellen, und perhorresziert wie jener „eine blos einseitige Seligkeit"[10] reiner Intuition. Es muß also mit dem ‚Begriff', der dieses 'Mystische' oder „**unvordenkliche** *Sein* … quod se objicit cogitanti"[11], „das Begrifflose, Unbegreifliche"[12], den End- und Vollendungspunkt des rationalen Denkens sozusagen, welcher u.E. nur noch vernunftwidrig zu überbieten wäre (und von Schelling auch überboten wird!),

---

[9] Schelling, Werke, 9.229; zur intellektuellen Anschauung *qua docta ignorantia*, τὸ θαυμάζειν, Ἔκστασις, sokratisches Nichtwissen etc. vgl. SW 9.222–239; 12.68; 13.98–99; 14.118; idem, Die Weltalter, pp. 103, 214; idem, Initia, pp. 39, 120–121; idem, Urfassung, pp. 410–415; idem, Grundlegung, pp. 254–255; idem, System der Weltalter, pp. 62–63; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 126, 151.

[10] Schelling, System der Weltalter, p. 68; Parallelen bei Hegel werden wir im Kapitel 15 aufzeigen.

[11] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 161; cf. o.c., p. 167; SW 13.211; SW 14.337–354; idem, System der Weltalter, p. 131; cf. idem, Grundlegung, p. 389: „Dieser absolute Begriff ist also ein absolut schroffer, unzugänglicher".

[12] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 161.

ideell anzeigt, potentialisiert = negiert, oder, was gleichbedeutend ist, zum Seinkönnenden, zur Urpotenz umwandelt,[13] eine besondere Bewandtnis haben.

Während bei Hegel die Selbstaufhebung des Verständigen den Übergang zum Spekulativen oder positiv Vernünftigen darstellt,[14] davon im nächsten Hauptkapitel mehr, bereitet sie bei Schelling das geradezu magische Aufleuchten einer „aktuelle[n] Einheit“[15] vor, „Begriff des Höchsten“[16], des „Geistes“[17], wobei das Gewahrwerden des Höchsten auf zwei Wegen bzw. einem zweifachen Weg zu erreichen ist, einmal, das aber nur bis zu einem gewissen Grad, mit Hilfe einer „regressiven Philosophie, … eine den letzten Schein jenes unfreien Seins bis auf die Wurzel zerstörende Dialektik“[18], welche wir in unserem Kapitel über die Weltverflüchtigung vorstellen werden, zum anderen, und letztlich allein hinreichend, durch einen „heroischen Annihilationsakt[es] … , von dem empirischen Sein absolut nichts wissen zu wollen“.[19] Und wäre Schelling nicht inkonsistent, wenigstens ungenau bezüglich der Leistung apriorischen Denkens,[20] oder gar

---

[13] Cf. Schelling, Philosophie der Offenbarung, pp. 161–162; SW 14.344.

[14] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 2.25–28, 227–247; 8.176–179; 16.30; 19.397 .

[15] Schelling, Initia, p. 86.

[16] Schelling, Initia, p. 86.

[17] Siehe Kapitel 14aδ.

[18] Schelling, Grundlegung, p. 391; cf. o.c., p. 393; p. 389: „a posteriori oder regressiv“.

[19] Schelling, Grundlegung, p. 393; cf. o.c., p. 391.

[20] Cf. Schelling, Grundlegung, p. 389: „*A priori* wäre dieser Begriff für uns selbst ⟨aber auch⟩ nicht zu finden. Denn er selbst, dieser

Magier[21], so dürfte man das progredierende Reflektieren[22] als weiteres Mittel zur Vergewisserung des Höchsten nennen:

„Aber eben darum, weil uns dieser Begriff nur durch diese Ausschließung entsteht, dürfen wir das Potenzielle nicht als unnötig wegwerfen, sondern es muß uns Leiter werden, um zum Höchsten aufzusteigen. … Da .. das Höchste nur in der A b s c h e i d u n g von dem, was das Potenzielle ist, sichtbar wird, so müssen wir das Potenzielle als Unterlage gebrauchen, um das Höhere entwickeln zu können."[23]

Jetzt erst sehen wir, daß das Quasi-Mystische, Unvordenkliche Schellings und das Spekulative bzw. positiv Vernünftige Hegels, das dieser selbst sogar mit dem Mystischen identifiziert,[24] bei allem Gegensatz auch verwandte Züge aufweisen, so nämlich, daß Hegel glaubt, das Aufgehobene (negatum) ohne viel Aufhebens, d.h. ohne die Postulierung eines „heroischen Annihilationsaktes", auf die Ebene eines höheren Vernehmens heben (*elevare*) und dort sprachlich fixiert

---

Begriff ist das a b s o l u t e P r i u s, von welchem aus a l l e s *a priori* zu begreifen und zu erkennen ist. Denn das, wovon aus alles a priori zu begreifen ist, ist das, welches selbst n i c h t von einem anderen aus zu erkennen ist."

[21] Cf. Schelling, Werke, 13.258–259: „… weil keine der drei Gestalten [des vollkommenen Geistes] ohne die andere etwas ist, so ist wie mit einem Zauberschlag – wie im Nu oder im Blitz – das Ganze gesetzt. Dieß verhindert nicht, daß i n n e r h a l b dieses magischen Kreises Anfang, Mittel und Ende sey."

[22] *A priori* ≙ progressiv, cf. Schelling, Grundlegung, p. 389.

[23] Schelling, Initia, p. 87.

[24] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 8.178: „Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtsein und dessen Inhalt, als das Mystische bezeichnet zu werden pflegte."

aufheben (*conservare*) zu können.[25] Was Schelling als Mangel der Hegelschen Philosophie ansieht, ist nicht der Aufstieg zur Akmḗ der Vernünftigkeit, sondern das Fehlen des Wiederabstiegs nach vorgeblicher ekstatischer Überbietung: „die Schwierigkeit des Übergangs aus der Logik in die Naturphilosophie läßt sich nicht verheimlichen."[26]

„Negative Philosophie ist nur philosophia ascendens (von unten aufsteigende), von der unmittelbar einzusehen, daß sie nur logische Bedeutung haben könne, positive Philosophie philosophia descendens (von oben herabsteigende). Beide z u s a m m e n also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie, …" (SW 13.151[1]). Drei Stufen sind es also, welche das Gesamt der Schellingschen Aufstiegs-Spekulation ausmachen:

a) Die regressiv-aposteriorische oder Dialektik, welche in seinem Gesamtwerk unausgeführt bleibt, und, außer in einigen Anspielungen und Ermutigungen zu ihr in früheren Werken, nicht vorkommt: „… daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen. Daher ferner auch alle Anweisung zur Philosophie, die jener Erkenntniß vorhergeht,

---

[25] Zur mehrfachen Bedeutung von aufheben cf. G. W. F. Hegel, Werke, 5.114: „aufbewahren, *erhalten* … aufhören lassen, *ein Ende machen*. … Emporheben"; cf. o.c., 3.94; 8.204, doch: „Der Doppelsinn des lateinischen *tollere* (…) geht nur bis zum Emporheben" (G. W. F. Hegel, Werke, 5.114); auf die Bedeutungsvielfalt von *tollere*/aufheben baut auch Schelling, cf. SW 11.389: „das unversehene Seyn wirkt aufhebend auf das rein seyende, aufhebend in dem doppelten Sinn des deutschen wie des lateinischen Worts (tollere)."

[26] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 131; cf. H. Fuhrmans, Einleitung zu: Schelling, Grundlegung, pp. 18–22.

nur negativ seyn kann, indem sie nämlich die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigt und die Seele indirekt zur Anschauung des Unendlichen führt. Von selbst läßt sie dann, zu dieser gelangt, jene Behelfe des bloß negativen Beschreibens der Absolutheit zurück, und macht sich von ihnen los, sobald sie ihrer nicht mehr bedürftig ist."[27] Auf diesem Wegabschnitt wären nun die Vergleiche zum *prasaṅga-āpādana*, der Aporetik der Mādhyamika-s am fruchtbarsten. Doch mangels Materials bei Schelling müssen wir uns größtenteils mit Parallelisierungen im Hinblick auf den Endpunkt dieser Dialektik begnügen, was, wie wir sehen werden, noch interessant genug ist.

b) Die Stufe der progressiv-apriorischen Philosophie, die als reine „Vernunftwissenschaft"[28] den eigentlichen Kern der „rationalen oder negativen Philosophie"[29] ausmacht. „… sie kann überhaupt nichts zum voraus ausschließen, sie muß durch alle möglichen Gegenstände hindurchgehen, um durch Ausschließung und Beseitigung bei dem anzulangen, den sie sich selbst als Gegenstand ihres Erkennens nimmt. Aber auch diese möglichen Gegenstände darf sie nicht zufällig, etwa so wie sie in der Erfahrung vorkommen, aufnehmen, noch auch sie anderswoher sich geben lassen, auch d i e s e r hat sie sich zu v e r s i c h e r n; zu versichern nicht bloß ihres I n h a l t s, sondern zugleich der vollständigen Aufzählung und der folgerechten Ordnung. Dieß kann sie aber nur, indem sie von der a l l g e m e i n e n Möglichkeit, also von dem Seyenden als bloßem unmittelbaren Inhalte der Vernunft

[27] Schelling, Werke, 6.26–27; cf. SW 11.219; SW 12.452; idem, System der Weltalter, p. 138.

[28] Schelling, Werke, 13.152; cf. idem, Philosophie der Offenbarung, p. 152: „reine, bloß aus den Mitteln des menschlichen Geistes gewobene Vernunftwissenschaft".

[29] Schelling, Werke, 13.148; cf. 13.132, 154.

ausgeht, …“[30] „*Negativ ist sie, weil bloß mit Wegschaffen beschäftigt*.“[31] Sie „hat von dem, was das Seyende selbst ist, keinen andern als einen negativen Begriff“ (SW 13.70), welcher „bloß via exclusionis gewonnen ist“ (SW 13.71). „Aber was ist ihr Inhalt als solcher? Eigentlich nur der beständige U m s t u r z der Vernunft. – Und ihr Resultat? Nur, daß die Vernunft, inwiefern sie bloß sich selbst zur Quelle und Princip nimmt, keiner w i r k l i c h e n Erkenntniß fähig ist. … Die Vernunft … sieht nur ihren Inhalt sich e n t w e r d e n, und auch mit dem Einen, was stehen bleibt, kann s i e – sie für sich – nichts anfangen, noch es mit ihm zur Erkenntniß bringen.“[32]

Die negative Philosophie als solche also „ginge leer aus“ (SW 13.153). Äquivalente und Versinnbildlichungen dieses „Nein“, das von „hinein“ komme,[33] werden wir noch zur Genüge kennenlernen und dabei zur Kenntnis nehmen müssen, daß sie einiges mit dem Buddhismus gemein haben. Da Nāgārjuna das Terrrain des Objektivierten, Gegenständlichen

---

[30] Schelling, Werke, 13.148; cf. idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 150–151.

[31] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 152.

[32] Schelling, Werke, 13.152–153; cf. idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 152–153; SW 12.31; 14.345.

[33] Cf. Schelling, Initia, p. 100: „… wie ein früherer tiefsinniger Schriftsteller sagt: Das »Nein« kommt her von »hinein«. Das –A ist eine Leere, ein an sich zehrender Hunger.“ Gemeint ist natürlich Jacob Böhmes „Nein-werts“ (J. Böhme, Theosophische Fragen 3.10 ≙ Sämtliche Schriften, 9.XIIX.8); im Register der Ausgabe von 1730 findet sich: „Nein, ist im Grunde der Natur-Sprache so viel als hinein“ (Sämtliche Schriften, 11.282, Drittes Register, s.v. „Nein“); wir erwähnen diese Subtilität deshalb, weil sie anläßlich der späteren Vorstellung von Schellings Theorem von der Selbstbeschränkung Gottes (kabbalistisch: Zimzum) schon im voraus und innerhalb einer anderen Perspektivik klärend wirken könnte.

(Aposteriorischen) kaum verläßt, um nicht in die unnötige Gefahr der Vernunftwidrigkeit im Bezug von spontanem Gestalten und fixierter Gestalt, Denken als Akt und Denken als Inhalt hineinzuführen, ein Faktum verdinglichter Begriffe raffiniertester Natur gerade im Prozeß des Sich-davon-Lösens bereitzustellen, dürfte in dieser Sphäre nur mühevoll ein Anknüpfungspunkt zur Philosophie Schellings zu finden sein, obwohl der Ārya, wie gezeigt, die Grundstruktur unserer Vernunft bzw. unseres Verstandes aufs Peinlichste genau als unausgesprochenen Hintergrund seines strengen Nachdenkens berücksichtigt.

c) Die intellektuelle Anschauung. Beide bisher dargestellten Aspekte der aufsteigenden Philosophie endeten in Negativität, Unbestimmtheit, nein, Unbestimmbarkeit. Freilich empfand Schelling dies als eine gravierende Defizienz. Die Rationalität reicht nicht aus, das durch sie in letzter Instanz Gesetzte in seiner Gänze und Fülle zu umschließen. Um seiner inne zu werden, muß sie (bzw. ihr „Subjekt", das „Ich") sich allen Vergegenständlichens, alles Gewußten und Objektiven, „des Wissens begebe[n]"[34]. Ihr höchstes Setzen wird so zum Entsetzen. „… die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch."[35] Das dieserart Gesetzte aber, das „absolute Subjekt" (SW 9.233), ist das Seinkönnende, „ewiges, lauteres Können … absolute Innerlichkeit"[36]: „das Seyende, so, wie es sich als unmittelbaren

[34] Schelling, Werke, 9.229; cf. 9.228–231, zur Darstellung des gesamten Vorgangs.

[35] Schelling, Werke, 13.163; cf. SW 14.339–345, 350; 9.229–230, 233; idem, Initia, pp. 39–41; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 157.

[36] Schelling, 9.225; cf. idem, Initia, p. 110; idem, System der Weltalter, p. 103: „Wenn man durch lauter Abstraction zu dem rein Negativen gelangt, so hat man nicht das Nichtsein, sondern nur das

Inhalt der Vernunft zeigt (= unendliches Seynkönnen), ist ebensowohl Es selbst als die Materie eines andern Seyns[.] Die Potenz (der unmittelbare Inhalt der Vernunft) ist an sich selbst das Unbestimmte (τὸ ἀόριστον), inwiefern sie nämlich Potenz, Subjekt, Materie (denn dieß sind gleichbedeutende Ausdrücke), oder selbst das Seyende seyn kann."[37]

Selbst wenn man berücksichtigt, daß diese „Potenz des Seyns, Subjekt, … unmittelbar seine Erfüllung mit sich hat (das Subjekt an sich eine Leere, die erst durch das Prädicat erfüllt werden muß)" (SW 13.77) – es bleibt uns auch am Ende dieser letzten Stufe als Maximum doch wieder nur das Leere, Negative und Nein, was anders nicht sein kann, wenn das Resultat der Vernunft entsprechen soll.[38] Das „Subjekt"

Minimum des Seins."

[37] Schelling, Werke, 13.76; cf. SW 13.219: „… so ist das Seynkönnende und das rein Seyende eine völlig gleiche Ueberwirklichkeit, und wegen dieser völlig gleichen Lauterkeit schließen sie sich auch untereinander nicht aus. … Lauterkeit, gewissermaßen als gleichbedeutend mit Ueberwirklichkeit." Cf. SW 13.221: „Wenn also d a s s e l b e das Seynkönnende ist und auch das rein Seyende, so ist es diese nicht mit gegenseitiger Ausschließung, so daß diese untereinander sich ausschlößen, sondern es ist das eine und das andere in substantieller Identität. Es ist Zweiheit in der Einheit, d.h. es ist zwei, und ist doch dabei substantiell nur Eins, und es ist Einheit in der Zweiheit, d.h. es ist substantiell nur Eins, ohne darum weniger zwei zu seyn." Ad ὕλη, „gleichbedeutend mit Potenz", cf. SW 11.333, 11.409, 11.433, 11. 443, 11.585; 12.141; 13.104; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 142; SW 11.365: „dem bloß potentiellen, hylischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist, …"

[38] „Die Vernunft ist aber nur die unendliche P o t e n z des Erkennens und hat als solche auch nur die unendliche P o t e n z des Seyns zu ihrem Inhalt und kann von diesem aus eben darum nur zum a priori Möglichen gelangen, das dann freilich auch das Wirkliche, in der Erfahrung Vorkommende, ist, aber sie gelangt zu ihm nicht als dem Wirklichen, sondern als zu dem bloß a priori Möglichen." (Schelling, Werke, 13.75).

wird ja lediglich von Prädikaten erfüllt, die „Behelfe des bloß negativen Beschreibens“ (SW 6.27), Leeres[39], Ambiguität und wesenlose Reflexionsbestimmungen und Begriffe eines leeren Verstandes[40] sind (ideale Perspektive), bzw. von nichtigen, eitlen, leeren, inhaltslosen Objekten, Seienden, Akzidenzien oder Akten[41] (reale Perspektive).

„Sie [die Substanz bzw. Materie] ist eben das immerfort nur Daseyende, nie zum wirklichen Seyn sich Erhebende, das nur in der beständigen Verneinung Vorhandene, immer Vorfindliche, das nur gesetzt wird, nicht um gesetzt, sondern um nicht gesetzt, um aufgehoben zu werden, das nur im Nichtsetzen zu Setzende, nichtwissend (… nie zum Gegenstand des Wissens, zum wirklichen Seyn erhoben ..) Gewußte, woraus unter anderem erhellt, was von denjenigen zu halten ist, die dieses im Nichtwissen Gewußtwerden (ignorando cognoscitur) auf Gott selbst übertragen. Dieses immer Daseyende, nicht Gewollte, von selbst sich Einstellende ist eben jenes Wunderliche, auf das alle Philosophie unter dem einen oder andern Namen stoßen muß, und mit dem sich die Meisten sonderbar gebärden, weil der Philosoph gewissermaßen sich weigern muß es zu setzen, und doch ebensowenig es wegbringen kann oder nicht setzen, woraus eben folgt, daß er es nichtsetzend setzen muß, und eben das, was ihn daran irrt, muß er zur Erklärung machen und es aussprechen, als das eigentlich nur gesetzt wird, um verneint und also eigentlich nicht gesetzt zu

[39] Cf. Schelling, Werke, 13.100: „λογικῶς, διαλεκτικῶς und κενῶς (leer) sind ihm [Aristoteles] hier gleichbedeutende Ausdrücke,“ und anscheinend auch Schelling, sagt er doch, daß „im Wesentlichen der Resultate nichts so sehr mit der recht verstandenen negativen Philosophie übereinstimmt, als eben der Sinn des Aristoteles.“ (SW 13.101).

[40] Cf. Schelling, Werke, 4.398, 402; siehe auch unten Kap. 14aβ.

[41] Das gesamte Kapitel 14aβ wird davon handeln.

werden, aber um es verneinen zu können, doch ebenfalls zu Setzende, jedoch nur gleichsam nicht wollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nicht Gewollten; denn das eigentliche Wollen, wie das eigentliche Denken, fängt vielmehr erst mit der Verneinung, mit dem Nichtwollen desselben an."[42]

Das nach Schelling selbst wahrhaft Vernünftige – von ihm nicht gewollt. Horror vacui? „Es ist ein erstaunliches Bild, wie er die höchste Souveränität der Philosophie fordert und vollzieht – im Abstandnehmen von jedem Gedachten, im methodischen Bewußtsein, in der Philosophie der Philosophie –, und wie er dann von vornherein verfällt an die Objektivierungen, sich Schematismen, Systemen, Denkfiguren unterwirft."[43]

Wie so vielen tiefsinnigen Gestalten der menschlichen Erkenntnisgeschichte ist ihm, Schelling, das Denken mit seinem Gedachten[44] eine „Leiter .. , um zum Höchsten aufzusteigen."[45] Wie so viele wirft er sie am Gipfelpunkt

---

[42] Schelling, Werke, 12.67[1]–68; cf. idem, Initia, pp. 110–112; idem, Grundlegung, pp. 332–333, 384.

[43] K. Jaspers, Schellings Größe und sein Verhängnis, p. 29; man bedenke auch Schellings Invektiven gegen Jacobi aus dem Jahr 1812: „Wie der Gott dieses Theismus im Leeren schwebt, so ist er auch innerlich leer, nichts Festes, Bestimmtes, keine N a t u r …" (Schelling, Werke, 8.70).

[44] Was sagen soll, daß dies für die apriorische wie die aposteriorische Verfahrensweise, für welche wir Entsprechendes oben gezeigt haben, gilt.

[45] Schelling, Initia, p. 87; cf. SW 11.327–330 [ad Platon's Aufstiegsdialektik]; SW 11.387, 528–529; SW 13.148, 241, 248; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 151; idem, Grundlegung, pp. 110–111; idem, Urfassung, pp. 71–72; eine Anthologie zum Leiter-Gleichnis in der Philosophie werde ich hoffentlich in der nächsten Zukunft vorlegen können.

angekommen um: „nachdem wir ihn [den Geist] erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab“ (SW 13.241). Doch statt sich nun seiner Ankunft zu erfreuen, kehren sich ihm die Gedanken dort um: „die Folge unserer Gedanken kehrt sich um“ (l.c.). Damit verstrickt er sich in ein „κενολογεῖν“[46], eine Zirkel-Ornamentik in sich rotierenden Spekulierens,[47] die positive Philosophie,[48] die ihr kosmologisches Pendent in der Basileideischen „Kosmogonie mit ihrer leeren Vervielfältigung rein nomineller Engel und reflektierter symmetrischer Himmel“[49] zu haben scheint.

---

[46] Schelling, Werke, 13.101 ≙ idem, Philosophie der Offenbarung, p. 141, dies Schellings eigener, von Aristoteles übernommener Vorwurf an „alle diejenigen, die während sie bloß im Logischen (ἐν τοῖς λόγοις) sind, dennoch die Wirklichkeit begreifen wollen“ (SW 13.100; cf. idem, Philosophie der Offenbarung, p. 140).

[47] Das, wie er selbst sehr wohl weiß, Schwindel erregen muß, cf. Schelling, Werke, 13.97: „weil das Logische kein wirklicher Fortschritt des Geschehens seyn kann, sondern alles in Gedanken vorgeht, so erscheint, wenn das Logische als wirkliche Erklärung genommen wird, diese Erklärung als nicht von der Stelle kommend .. , und erregt eben dadurch Schwindel, wie jede rotirende, auf Einem Punkte sich herumdrehende Bewegung.“ Cf. auch SW 11.445; unbedingt zu erwähnen noch Schellings Vergleichung des Denkens mit einem Wirbel und Kreise(l)n, so jedoch, daß er ganz geschickt die etymologische Herleitung des Wortes »Denken« „von δῖνος = Wirbel“ (idem, Grundlegung, p. 410) als lächerlich zurückweist (cf. l.c.).

[48] Die freie Philosophie (cf. Schelling, Grundlegung, pp. 390–391), die gelassene Vernunft (cf. idem, Philosophie der Offenbarung, p. 157), das freie Denken (cf. SW 9.235), das freigewordene reine Denken (cf. SW 11.295).

[49] J. L. Borges, Gesammelte Werke, 5.1.65, wobei wir diese Textstelle aus dem Zusammenhang gerissen haben; wir bedienen uns sozusagen nur der Worte des Autors, die sich in keiner Weise auf Schelling beziehen; cf. E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, p. 697: „In der weitschweifigen Ausführung dieser Sätze verliert sich Schelling in Spekulationen, welche lebhaft an die Gnosis des zweiten Jahrhunderts erinnern;“.

„Die Breite seines Werkes bringt die Darstellung einer Erkenntnis, die er für unmöglich erklärt hat.“[50] „… ganz besonders .. die specielle Ausführung [,] ist ein solcher Galimathias, dass man sich nur wundern muss, wie es Männer gab, die so viel darauf bauen konnten.“[51] „… eine wortreiche, verworrene, abstruse Scholastik, ein unerquickliches Gemenge aus spekulativen, ihren Hauptbestandtheilen nach seiner früheren Philosophie entnommenen Ideen, trüber Theosophie, willkührlich gedeuteten Bibelstellen und kirchlicher Dogmatik.“[52] „Künstlerischer Schwung und dichterische Phantasie treten allzu oft an die Stelle logischen Denkens.“[53]

[50] K. Jaspers, Schellings Größe und sein Verhängnis, p. 27.

[51] F. C. Baur, Geschichte der Christlichen Kirche, 5.405.

[52] E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, p. 696.

[53] C. M. Schröder, Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, p. 25; cf. o.c., pp. 23–24, wo auf E. Zellers und F. C. Baurs äußerst kritische Stellungnahmen, welche wir oben zitierten, aufmerksam gemacht wird.

14aα Resultate der „Vernunftwissenschaft". Der innere Organismus des „Geistes" und die Potenzen des Seyns (ἀρχαί)

Da es uns in dieser Studie nicht um Poesie zu tun ist, nicht um Phantastik, ebenso nicht um eine Wanderung durch „eine romantische Landschaft genialischer Fragmente"[54], als welche Schellings Gesamtwerk tituliert wurde, bitten wir den Leser, uns nachzusehen, wenn wir die positive Philosophie des „großen Propheten und Poeten"[55] aus dem Schwabenlande nicht zum Gegenstand unserer Untersuchung machen. Um aber nicht gar zu schnell auf das Terrain reiner Kritik und Negation zu gelangen, sei es uns verstattet, zunächst ins Zentrum seiner negativen, jawohl, negativen Philosophie, der 'reinrationalen'[56], vorzustoßen, deren Minimum nicht unbedingte Verneinung, sondern Beraubung sei: „Eine Beraubung also ist mit dem bloßen Subjekt gesetzt; Beraubung aber ist keine unbedingte Verneinung, und schließt im Gegentheil immer eine Bejahung nur anderer Art in sich, … ; nicht S e y n (μὴ εἶναι) ist nicht N i c h t seyn (οὐκ εἶναι)"[57].

Wie die apriorische Philosophie grundsätzlich verfährt, das haben wir bereits skizzenhaft dargestellt. Eins noch

---

[54] J. Widmann, Zum Strukturverhältnis der W. L. 1804[1] und 1804[2], in: J. G. Fichte, Erste Wissenschaftslehre von 1804, p. XXXIII.

[55] F. M. Müller, Damals und Jetzt, p. 415.

[56] Der Terminus findet z.B. Anwendung in Schelling, Werke, 10.155; 11.253; 13.132; 13.155; cf. auch SW 13.83.

[57] Schelling, Werke, 11.288; das Argument von den im Griechischen zu unterscheidenden Arten von Negation zieht sich durch das gesamte spätere Werk und es erübrigt sich, eine ausführliche Stellenlese vorzulegen; als Beispiele nur: SW 7.436; 8.597; 10.282–285; idem, Initia, pp. 111–112, 144, 159; idem, System der Weltalter, pp. 113–114; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 113–114, 133; idem, Grundlegung, pp. 385–386.

einmal: Vom Ausgangspunkt des Unmittelbaren qua Potenz (= Begriff)[58] ist der Fortgang „*bloß im Denken*“[59], eine „absolute[n] Denknotwendigkeit“[60], „eine geistige Nothwendigkeit … eine Begriffsnothwendigkeit“ (SW 13.259). Sagt Schelling also: „Der Begriff des Seyenden muß .. erzeugt werden“ (SW 13.77), und zwar der „vollständige[n] Begriff des Seyenden“ (l.c.), so meint er nur Übergänge „in Folge logischer Notwendigkeit“[61], „immanente Begriffsbewegung“[62], in welcher der Vernunft „an- und eingeborner Inhalt, der mit ihrem Wesen gesetzt ist, vor aller wirklichen Erkenntnis“[63] und „ohne ihr Zutun“[64], „*ihr apriorischer Inhalt*“[65], ausgelegt wird, oder, in seinen Worten, „diesen sich aufschließt“ (SW 13.77). „Die *Vernunft* ist aber nichts Anderes als *die unendliche Potenz des Erkennens*.“[66]

Es scheinen also „keine substantiellen, sondern bloß Differenzen der Bestimmung“[67] durch[68]. Da Schelling zu diesem

---

[58] Cf. Schelling, Werke, 13.77; cf. idem, Urfassung, p. 116: „Das Ursein kann unmittelbar nur das an sich Seiende sein. Das an sich Seiende kann zuerst nur negativ bestimmt werden …“

[59] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 101.

[60] Schelling, Initia, p. 87.

[61] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 101.

[62] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 99.

[63] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 100.

[64] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 100.

[65] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 100.

[66] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 100.

[67] Schelling, Urfassung, p. 61.

[68] Ad durchscheinen cf. Schelling, Werke, 12.53–54: „Indem ich leugne, daß er krank ist, lasse ich zugleich die Möglichkeit des

Vorgang nur sehr verschlungene Ausführungen gibt, weil die Erschließung oder Aufschließung zudem nicht einer gewissen geheimnisvollen Komponente entbehrt, auch dazu haben wir schon Andeutungen gemacht, wollen wir keine weiteren und näheren Explikationen vornehmen und müssen im folgenden mit ihren Endresultaten vorliebnehmen. Diese sind aber fürwahr derart wichtig für die Frage nach der Grundstruktur der Kognition und deren Verhältnis zu den vier Setzungsmöglichkeiten der Aussage, daß wir allein deshalb Schelling eine eminente Statur innerhalb der Geschichte der theoretischen Philosophie zubilligen müssen. Dazu kommt aber, daß er seine Spekulationen in immer neuen Variationen mit Hilfe alten philosophischen Lehrguts ausbreitet und auf diese Weise Anstöße zu einem Verständnis der Tradition gibt, die das sogenannte Vergangene in eine Präsenz und Relevanz rücken, welche anfangs nur mit Staunen bedacht werden können. Es bedarf kaum des weiteren Hinweises, daß mit Schellings Potenzenlehre ein wichtiger Pfeiler zur Stützung unserer (Vor-) Bemerkungen zur Strukturierung des Kognitionsvermögens vorliegt.

Der Visionär unter den Deutschen Idealisten nennt diese Struktur nun den inneren Organismus der Vernunft: „Denn in der unendlichen, d.h. noch übrigens unbestimmten, Potenz entdeckt sich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, sondern nothwendiger, jener innere Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, an dem sie den Schlüssel zu allem Seyn hat, und der der innere Organismus der Vernunft selbst ist.“ (SW 13.76) Und dieser besteht aus drei Gliedern, dem Subjekt, dem Objekt und dem unzertrennlichen Subjekt-Objekt: „das Seyende ist .. ebenso unmittelbar das seyende, als es das seynkönnende ist, und zwar das rein

Gegentheils durchscheinen (die eigentliche Bedeutung des Worts Emphasis).“

seyende, das ganz und völlig objektiv seyende, in dem ebenso wenig etwas von einem Können ist als in dem Subjekt etwas von einem Seyn; und da es nun im Subjekt- oder Potenz-Seyn (λ_2) unmittelbar auch Objekt (λ_1), so gehört zum vollständigen Begriff des Seyenden auch noch dieses (das Dritte), daß es Subjekt und Objekt in Eins gedacht, unzertrennliches Subjekt-Objekt (λ_3) ist, so daß dieses noch als eine dritte Bestimmung unterschieden werden muß." (SW 13.77) „Nun müssen wir aber sogleich hinzufügen, daß nicht das Subjekt $\langle -\lambda_2 \rangle$, nicht das Objekt $\langle -\lambda_1 \rangle$, und auch nicht das Dritte oder das Subjekt-Objekt $\langle -\lambda_3 \rangle$, keines von diesen $\langle \lambda_4 \rangle$, wenn wir sie durch Zahlen bezeichnen, nicht 1, nicht 2, nicht 3 für sich ist das Seyende; d a s Seyende selbst ist erst, was 1+2+3, ist $\langle \text{»}\lambda_{3/4}\text{«} \rangle$."[69]

Unter dem Aspekt des vollkommenen Geistes heißen die drei „Momente"[70] „Erkennendes – id quod intelligit – Erkanntes, id quod intelligitur und das, was als Erkennendes zugleich Erkanntes ist – id quod intelligendo intelligitur oder der Geist ist Subjekt, Objekt und Subjekt = Objekt, und indem er diese drei Bestimmungen ist, ist er nur Eins."[71] Oder wie bei Hegel: „1) der a n sich seyende Geist, 2) der für sich seyende Geist, 3) der im An-sich für sich seyende Geist" (SW 13.256–257), „in jeder von diesen der g a n z e Geist" (SW 13.259).

Wie dieses Eine, dieses Ganze, das ich den zweiten Umschlagpunkt zur positiven Philosophie nennen möchte, aus

---

[69] Schelling, Werke, 13.78; cf. SW 12.289–291; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 102–103.

[70] Schelling, Werke, 12.50; „ich sage M o m e n t : Moment, bekanntlich soviel als movimentum, von moveo … die das göttliche Seyn möglich machenden Momente, also die Möglichkeiten des göttlichen Seyns … P o t e n z e n " (SW 12.50; cf. SW 12.58).

[71] Schelling, Urfassung, p. 153, cf. o.c., pp. 59–63.

den drei Gestalten hervortritt, das haben wir schon erwähnt, nämlich „wie mit einem Zauberschlag“ (SW 13.259) und „durch die N i c h t wirklichkeit jener 3 Potenzen .. . Denn da keine von diesen wirklich ist, s o m u ß i h r e a b s o l u t e E i n h e i t w i r k l i c h s e i n . “[72] Vom absoluten Geist aus betrachtet sind diese Bestimmungen nun „Potenzen eines anderen und künftigen Seyns“ (SW 13.267), „und die Folge von Potenzen, wie sie dem absoluten Geist sich in ihm selbst darstellt, ist daher diese: 1) das Seynkönnende, 2) das Seynmüssende, 3) das Seynsollende“ (l.c.). Dieserart heißen sie denn auch „Urkategorien des Seyns“ (SW 13.267), „ἀρχαί“[73], „Principien des Seyns“[74], „Urmächte des Seins“[75], und im Übergang zum Prozeß der Schöpfung, im Übergang aus dem rein Geistigen zur Wirklichkeit, d.h. innerhalb dieses Prozesses, „kosmische, demiurgische Ursachen“ (SW 13.290).

---

[72] Schelling, Initia, p. 86; die Reihen- und Summenbildung von Gliedern mit einleitender oder abschließender Zusammenfassung und Vollendung durch die Ganzheit, so wie sie in der Potenzen-Diallele Schellings, so will ich diese Art des Spekulierens in Anspielung auf einen Tropos der antiken Skeptiker einmal nennen, zelebriert wird, findet sich als allgemeines Charakteristikum iranischer, besonders manichäischer Kosmologie, cf. dazu P. Bryder, The Chinese Transformation of Manichaeism, pp. 124–125, wo zu dieser Thematik H. S. Nyberg: Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938, p. 57, zitiert wird: „Wir finden hier nämlich meiner Meinung nach eine Art der Reihenbildung, die auf iranischem Gebiet gewöhnlich ist: zuerst werden die einzelnen Teile aufgezählt, aus denen ein Ganzes besteht, und dann wird das Ganze selber als Schlußglied der Reihe hinzugefügt, um ihre Zusammenfassung und Vollendung zu bezeichnen.“ Für die indische Tradition haben wir Entsprechendes bereits vorgeführt im Kapitel 5b.

[73] Schelling, Werke, 12.113; 13.243–245.

[74] Schelling, Werke, 13.243–245.

[75] Schelling, System der Weltalter, p. 139.

Trotzdem die Methode dieser Auslegung des Geistes einige Undeutlichkeiten, ja Ungereimtheiten in sich birgt, die Problematik des In-Spannung-Setzens der Potenzen[76] müssen wir deswegen und aus Gründen der Beschränkung unseres Blickwinkels auf Strukturtheorie ausklammern[77], und obwohl sich ihr Urheber dagegen wehrt, das Eine und Ganze als vierte Potenz aufzuffassen,[78] dürfen wir es wagen, ihr Resultat neben die entsprechenden Lehren der Upaniṣads oder Platoniker zu stellen. Weitere Bezüge stellt Schelling selbst vor, und wir seine Vorstellungen, was von jetzt ab unkommentiert geschehen kann. Eine Ausführliche Liste von Textstellen, in denen die vorhergegangene und die nachfolgende Darstellung aufscheinen, findet sich in der hier angegebenen Fußnote[79].

---

[76] Cf. zum Beispiel Schelling, Werke, 11.390; 12.91–94; 13.264–290; idem, Urfassung, pp. 93, 97–98; der gesamte Vorgang ist, soweit angesichts der Unschärfen, Schwankungen und Widersprüche überhaupt möglich, dargestellt bei C. M. Schröder, Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, pp. 26–56; cf. o.c., p. 25: „Häufige weitläufige und breite Wiederholungen bringen zahlreiche nicht unwesentliche Widersprüche mit sich und erschweren ungemein sowohl das Verständnis als auch die Interpretation."

[77] Was ob der Wiederholung des Schematismus auf den verschiedenen Stufen der Darstellung auch mit gutem Gewissen geschehen kann, cf. Schelling, Werke, 13.243: „Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Principien des Seyns zu unterscheiden, die in dem übrigens verschiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen."

[78] Cf. Schelling, Initia, p. 86.

[79] Ad Organismus der Vernunft, innere Bestimmung des Geistes, Urkategorien, ἀρχαί etc. cf. Schelling, Werke, [4.372–390, 412–423] 11.386–421; 12.49–67, 12.81–116; 13.74–79, 13.232–261; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 98–107; idem, System der Weltalter, pp. 97–102, 138–141; idem, Initia, pp. 75–87; idem, Urfassung, pp.

Eine Vergleichung, der Schelling die Potenzen bzw. Ursachen unterzieht, nicht wenig stolz auf die so demonstrierbare Antiquität seiner Lehre,[80] bezieht sich auf die Tetraktys-Doktrin der Pythagoreer.[81] Gegenübergestellt werden:

B [−A; A^1] −	ἄπειρον – ἀόριστος δυάς[82] – real – das Linke (– μὴ ὄν)
A [+A; A^2] −	τὸ περαῖνον – τὸ εἰδοποιοῦν – μονάς – ideal – das Rechte (– ὄν)
AB [±A; A^3] −	πεπερασμένον
[A; A^0] −	*causa causarum* – Gott

Eine andere Parallelisierung vollzieht er mit Spekulationen in Platon's ›Philebos‹[83]:

B [−A; A^1] −	ἄπειρον
A [+A; A^2] −	πέρας
AB [±A; A^3] −	das gemeinschaftliche Kind beider
[A; A^0] −	νοῦς – die Ursache

50–88; idem, Grundlegung, pp. 107–117, 184–194; o.c., pp. 283–309 ≙ SW 10.236–264. Die folgenden tabellarischen Darstellungen sind meine Rekonstruktionen aus den jeweilig angegebenen Originalpassus.

[80] Cf. Schelling, Grundlegung, p. 298 ≙ SW 10.253; idem, System der Weltalter, pp. 101–102.

[81] Wir fassen zusammen aus: Schelling, Werke, 10.243–246, 253–254, 263–264 ≙ idem, Grundlegung, pp. 288–290, 298, 308–309; idem, System der Weltalter, pp. 97–102; idem, Initia, pp. 86–88; SW 11.395–396; 12.59, 113, 377; [SW 6.218].

[82] H. M. Baumgartner, Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken, pp. 98–100, faßt in seiner transzendentalphilosophischen Auslegung von Platon, Politeia 509b, „das Wissen … als »Unbegrenzte Zweiheit«".

[83] Wir fassen zusammen aus: Schelling, Werke, 10.242, 253–254 ≙ idem, Grundlegung, pp. 287, 298–299; idem, System der Weltalter, pp. 101–102; SW 11.388–397.

Zur Vergewisserung schlage man bitte Platon, ›Philebos‹ 16c–17a; 23c–27c; 30a–31b, auf.[84] Wichtig scheint uns dabei zusätzlich, daß das vierte Viertel dort einfach das *tétarton génos* genannt wird, genau so wie in den Upaniṣaden *turīyaḥ* oder *turyam* (Vierter oder Viertes). Es würde derzeit noch ins Reich der Geistesabenteurerei führen, begännen wir, diese Geviertreflexionen zueinander und zu den indischen Element für Element in Beziehung zu setzen, wiewohl wir Ansätze von Gemeinsamkeiten auch nicht leugnen können, wollten wir unsere ersten Analogisierungsversuche nicht gleich wieder *ad absurdum* führen. Deutlichster Unterschied zwischen der upaniṣadischen Vierfuß-Struktur des *ātman* und der Pythagoreisch-Platonisch-Schellingschen Tetraktys-Gliederung des Alls (*tà pánta*)[85] scheint die Lokalisierung des Unbegrenzten, Unendlichen. Das Problem von der unterschiedlichen Stellung dieser Kategorie in Indien und im Abendland wäre, wenn überhaupt, nur durch die Annahme verschiedener Blickwinkel zu lösen, eines materialen und eines funktionalen. In den indischen Schriften könnten derart betrachtet beide Aspekte, der begrenzende (funktional) und der des Unbestimmtseins (material, da selbst das Bestimmende darstellend) zum zweiten Fuß zusammengezogen worden sein, während sich Platon rein funktional ausgesprochen hätte.[86]

---

[84] Cf. dazu ausführlich H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 41–47, 51–68.

[85] Cf. Platon, Philebos 23c.

[86] Cf. H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums, pp. 106–107: „Wenn Parmenides gegen die Philosophen polemisiert, welche auch dem Nichtseienden in gewissem Sinne Sein zuschreiben und das Seiende aus Sein und Nichtsein entstehen lassen, so meint er den Pythagoras und seinen Dualismus des Begrenzten und Unbegrenzten. Denn in diesem spielt das Unbegrenzte, durch dessen fortschreitende Begrenzung die Welt entsteht, die Rolle des Nichtseienden. … Überzeugt, daß das vernünftige Denken zur All-einslehre führe und diese

Dies sind jedoch nichts denn Konjekturen. Zu erwähnen wäre hier noch die Vierfachgliederung von Welterkenntnis am Beispiel von Wahrnehmung und Noũs in Platon's ›Politeia‹ (507c–509b), genauer, im Sonnengleichnis,[87] welche einen meinen machen könnte, man läse in einer Veda-Schrift. Selbst Neulingen auf dem Gebiet der Ost-West-Vergleichung müßte es ohne Mühe gelingen, in diesem Beispiel die richtigen Zuordnungen vorzunehmen. Zur Aufmunterung dazu noch ein Zitat: „Die Sonne (*ādityo-*) ist Brahman (*brahme-*) …"[88]

Hinweisen wollen wir eigens noch auf den Umstand, daß Schelling hier auf der Ebene der Ursachen, d.h. der Potenzen bzw. Prinzipien im Prozeß argumentiert. Dort haben sich ihm die Polungen sozusagen von erster und zweiter Potenz umgekehrt; die Potenzen sind in „Spannung" versetzt, der Umsturz, die Umwendung hat stattgefunden. Wir zeigen die analogen Momente vorhergehender und nachfolgender Spekulationsniveaus an, indem wir die von Schelling benutzten Symbole in eckigen Klammern mitführen.[89]

---

allein Wahrheit sei, wollte er doch nicht bestreiten, daß wir, sobald wir nicht von dem Begriff des Seienden ausgehen, notwendig zu einer anderen Weltansicht gelangen, und es erschien ihm der Mühe wert, auch diese mannigfaltige, bewegliche, veränderliche Scheinwelt auf ihre Prinzipien zurückzuführen. Tut man dies, so tritt, da die Welt der „Vorstellung" von Gegensätzen beherrscht ist, an Stelle des Monismus notwendig nach seiner Meinung eine dualistische Anschauung. Auf diesem Gebiete ist der pythagoreische Dualismus berechtigt."

[87] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 88–92.

[88] Chāndogya-Upaniṣad 3.19.1 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 52.

[89] Zu den Symbolen A^1 (unmittelbares Seynkönnen), A^2 (rein Seyendes), A^3 („das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt ist"), A^0 („das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Ursache des

Eine weitere Vergleichung Schellings zielt auf Aristoteles' Lehre von den vier *aitíai*:[90]

B [−A; A^1] – *causa materialis*
A [+A=A^2] – *causa efficiens*[91] – *causa formalis*[92]
AB [±A=A^3] – *causa finalis*
[A; A^0] – *causa formalis*[93] – Schöpfer

Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist") cf. Schelling, Werke, 11.391; gerade durch die Bestreitung eines geistigen Bandes zwischen seiner Symbolisierung des über aller Potenz Stehenden mit A^0 und der arithmetischen Definition einer Zahl mit dem Exponenten Null, scheint Schelling dieses Band zu betonen: „… werde ich auch jetzt nicht verschmähen, das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Ursache des Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist, … , durch A^0 zu bezeichnen, wobei an das arithmetische A^0 = 1 nicht gedacht ist." Man beachte noch die Unterscheidung von $-A^0$ und $+A^0$ und ihre Implikationen in Schelling, Initia, pp. 82–86.

[90] Wir fassen zusammen aus: Schelling, Werke, 11.397–421, cf. insbesondere SW 11.411[1]; SW 13.290–291; idem, Grundlegung, pp. 297–298; es wird hier aus Gründen der Übersichtlichkeit auf die Nennung der verschiedenen Äquivalente für die vier »*causae*« verzichtet, cf. dazu die Fußnoten in SW 11.397–421; sehr schwer ist, zu entscheiden, ob man ob der Schwankungen der Ausführungen eher die Authentie der vorliegenden Schriften oder die Redlichkeit des Schellingschen Denkens bezweifeln sollte; ad Aristoteles vgl. vor allem: Metaphysica A.2.983^a24–32; Physica 194^b23–195^a3, 208^a34–35, 209^a20–22; Analytica posteriora 94^a20–24; zusätzlich darf ich an dieser Stelle die Vergleichung erwähnen, die A. K. Coomaraswamy, The „Four Causes" in the Bhagavad Gītā, pp. 415–416, zwischen den vier Gründen Aristoteles' und denen der Bhagavad-Gītā 18.14–15, vornimmt:

adhiṣṭhānam – causa materialis
kartā – causa formalis
karaṇam – causa finalis
ceṣṭāḥ – causa efficiens

Die indische Schrift kennt zusätzlich zu den vier unmittelbaren Gründen (*hetu*) den fünften, göttlichen, der Vorsehung (*daivyam*), der unter dem Tetralemma-Blickwinkel betrachtet u.E. mit dem Bereich des fünften Extrems (*pañcama-koṭi-mātra*) koinzidieren könnte, und,

Sollte damit mitgemeint gewesen sein, daß Aristoteles bei jeder Wirklichkeitsbeschreibung vier Momente gemäß der Grundverfassung des Erkennens in Anschlag bringt, wir könnten nur zustimmen.[94] Dafür spräche die Möglichkeit, *aitía* etymologisch zu *aĩtos*, Anteil, gebührender Teil, zu gesellen.[95]

---

jetzt lassen wir unserer Phantasie einmal freien Lauf, mit Aristoteles' „*quinta quaedam natura*" (Cicero, Tusculanae disputationes 1.XXVI. 65) bzw. „*quintum genus*" (o.c. 1.X.22), von dem uns Cicero berichtet, und davon wiederum Schelling (cf. SW 11.420–421), welcher letztere zwar den Terminus zurückweist, bei Aristoteles aber durchaus etwas jenseits der vier Prinzipien zuläßt, den Noũs nämlich, den allein göttlichen.

[91] Nach Schelling, Grundlegung, p. 297.

[92] Nach Schelling, Werke, 13.290.

[93] Nach Schelling, Grundlegung, p. 298.

[94] Cf. Dazu H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 227–231. Die Gestalt eines tetralemmatischen Disjunktums hat Aristoteles' Darstellung der *metabolḗ* (Veränderung):

vom 'upokeímenon zum 'upokeímenon
vom nicht-'*upokeímenon* zum nicht-'*upokeímenon*
vom '*upokeímenon* zum nicht-'*upokeímenon*
vom nicht-'*upokeímenon* zum '*upokeímenon*

Cf. dazu Aristoteles, Metaphysik K.11.1067^{b}14–17; diese Konstellation von Propositionen kennen in formaler Hinsicht auch die Skeptiker: Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 9.210; 9.227; 8.171; 8.247; 8.391; 9.259; 9.280, als „viergliedrige Hypothesenaufstellung", aber „nicht in der Form des klassischen Tetralemmas", aufgeführt bei A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, coll. 240–241; cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.96–97; L. C. F. Lactantius, De ira Dei 13.20, schreibt Epikouros folgendes „*argumentum*" zu:

„«deus» inquit	„«Gott», sagt er,
«aut vult tollere mala et non potest	«will entweder die Übel aufheben und kann nicht (λ_1)
aut potest et non vult	oder er kann und will nicht (λ_2)
aut neque vult neque potest	oder weder will er noch kann er (λ_4)
aut et vult et potest …"	oder er will sowohl als auch er kann (λ_3) …".

Diese Zusammenhänge lassen sich jetzt und wohl für lange, beinahe hätte ich gesagt, auf Dauer nicht klären. Nicht auch, ob Schellings bewunderungswürdiger Rückgriff auf die Klassiker, wäre er eindeutig, in dieser Weise Stimmigkeit beanspruchen kann.[96] Sie sollten allerdings nicht in der Sammlung des menschlichen Fabelschatzes abgelegt werden. Was uns speziell dazu veranlaßt hat, diesen Aspekt herauszuheben, das ist der ideengeschichtliche Umkreis, innerhalb dessen der Meister in genialer Weise seine Ableitungen ausgestaltet. Dadurch könnte eine Forschung in Gang gebracht

---

In Wahrheit findet sich dieses *disiunctum* in der Anordnung (λ_3), (λ_1), (λ_2), (λ_4) thematisch entsprechend bei Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 3.10; eine nur in der Reihenfolge zu (λ_1), (λ_4), (λ_2), (λ_3) vertauschte Einteilung (*partitio*) verwendet Lactantius De ira Dei 2.9 selbst mit der Bemerkung, daß die Natur der Sache außer durch diese (Lemmata) durch keine weiteren erfaßt werden könnte (o.c. 2.10); ähnliches bei D. Hume, Dialogues concerning Natural Religion, Pt. 11, ⟨ed.⟩ J. V. Price, p. 242.8–11: „There may *four* Hypotheses be fram'd concerning the first Causes of the Universe; *that* they are endow'd with perfect Goodness, *that* they have perfect Malice, *that* they are opposite and have both Goodness and Malice, *that* they have neither Goodness nor Malice." Den Hinweis auf dieses Humesche *disiunctum* verdanke ich: R. A. Mall, Zur buddhistischen Ethik ohne Theologie und Metaphysik oder Zum spirituell-humanistischen Ethos des Buddhismus, p. 90; als Ahnherr für diese Argumentationsformen könnte Platon, Theaitetos 192a–c; idem, Parmenides 143e–144a, in Frage kommen.

[95] Cf. H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 1.47, s.v. αἴτιος.

[96] Ein Vorschlag in Richtung Schelling wäre, die vier „Gründe" wie folgt aufzureihen: *causa materialis – causa formalis – causa efficiens – causa finalis*; derart ordnet z.B. auch P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 2.1.348, die Aristotelischen *aitíai*; diese wären dann direkt neben Platon's Einteilung zu stellen und paßten auch problemlos in unsere Systematik; eventuell war Schelling durch die Vermengung von Modalitäten- und Ur-Sachen-Lehre innerhalb seiner Potenzenerschließung der Blick verstellt.

werden, die strukturell, historio- und komparatistisch-doxographisch Denkzusammenhänge ans Licht befördert, von denen wir bisher nicht einmal undeutliche Umrisse kennen, und wovon unsere Studie wiederum nur einen skizzenhaften Eindruck vermitteln kann.

14aβ Weltverflüchtigung – das Ende der aposteriorischen Philosophie

In diesem Kapitel nun wollen wir einen Eindruck von der verblüffenden und unbestreitbaren Nähe zwischen der Lehre Schellings und des Mahāyāna vom Phänomenalen vermitteln. Diese Kategorie mit ihren speziellen Ausformungen des Seienden und Endlichen wird von Schelling fast *verbatim* so charakterisiert wie von den Mādhyamika-s. Was bei diesen *pratītya-samutpāda* (bedingtes Entstehen) heißt,[97] und mit dem Werdekreislauf (*saṃsāra*) in eins gedacht wird, welcher durch Verursachung und Wirkung, Handlung und Reifung ihrer Frucht (*karma-phala*) in Gang gehalten wird, in sich aber durchaus leer und wesenlos (*śūnya*;[98] *niḥsvabhāva*) ist, eben die Charakteristika seines Repräsentanten und Halters, des denotativen Konzepts und dessen einsichtige Erfassung (*upādāya prajñapti*) tragend,[99] nennt jener unter der näheren Bestimmung des „Causalgesetzes" (SW 6.195), des Gesetzes „der Ursache und Wirkung" (SW 4.396), den höchsten „Ausdruck der Negation, des Nichtseyns der einzelnen Dinge" (SW 6.195).

„Bloß diesem Schatten der Realität nach, kraft des Nichts, entspringen die Dinge auseinander. Ein Nicht-Wesen sucht in dem andern seine Realität, die es an sich nicht hat, es sucht sie in einem andern, welches selbst keine hat, und gleichfalls wieder in einem andern sucht. Dieses unendliche Anhängen der Dinge aneinander durch Ursache und Wirkung ist also selbst nur das Zeugniß gleichsam und der Ausdruck der Eitelkeit, der sie unterworfen sind, …"[100]:

---

[97] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.18.

[98] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.18.

[99] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.18.

„nichts als Eitelkeit: alles ist eitel“[101], „Wesenlosigkeit und Leerheit der Einzelheit für sich“ (SW 7.199), dies die Kennzeichnung „des einzelnen Dings der Erscheinung“ (SW 6.196), „Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze“ (SW 6.26), „nicht-an-sich-selbst-Seyn mit sich“ (SW 4.397), „reines Nichts“[102], „absolute Nicht-Realität der gesammten Erscheinung … absolute[r] Nichtigkeit und Nichtwesenheit“[103], „non-esse“ (SW 6.156), „bloßes Nichtseyn … ebensowenig geworden als nicht geworden“ (SW 6.44), „Nicht-Wesen“ (SW 6.45–46), „Schatten der Realität“[104], oder platonisch, „zwischen Seyn und Nicht-seyn zu schwanken – εἶναι καὶ μὴ εἶναι“ (SW 10.245), „Sein in dieser Mitte … ein Schwebendes, nie absolut Stillstehendes, … ein zwischen Sein und Nichtsein Geteiltes … Sein und Nichtsein: dies ist der Charakter alles Gewordenen;“[105] „ein Mittelwesen“[106], „eine Mischung von Realität und Nichtrealität“ (SW 7.172).

---

[100] Schelling, Werke, 6.195–196; cf. SW 4.397.

[101] Schelling, Werke, 13.7; der Passus von der ungefähren Länge einer halben Druckseite, aus dem dieses Logion genommen ist, wird von Schelling mit „wie ein altes Buch sagt“ eingeleitet; es handelt sich selbstverständlich um das alttestamentliche Buch ›Kohelet‹; cf. idem, Urfassung, p. 411; SW 14.13; SW 13.363: „… denn eitel, d.h. leer, inhaltslos ist alles Einzelne, inwiefern es für sich seyn will.“

[102] Schelling, Werke, 6.197, 6.198, 6.42, 6.46, 6.49, 6.50; SW 2.361: „das Endliche oder Nichts“.

[103] Schelling, Werke, 6.49; cf. SW 6.50; SW 6.195.

[104] Schelling, Werke, 6.195, 197; cf. SW 7.160, 201.

[105] Schelling, Grundlegung, p. 319; cf. o.c., p. 289; idem, System der Weltalter, p. 169; und im ›Bruno‹ läßt Schelling Anselmo von „den Dingen, welche unaufhörlich verändert werden und vielgestaltig sich verwandeln, … dem Vielgestaltigen, Theilbaren und immer Veränderlichen …“ (SW 4.233) reden.

[106] Schelling, Werke, 6.46–47; 7.174.

„Das Wesen der Endlichkeit ist, schlechterdings nicht aus sich selbst und an sich selbst seyn zu können (weil es eine Relation ist).“ (SW 7.191) „Jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn, welches gleichfalls wieder durch anderes einzelnes Seyn bestimmt ist, u.s.f. ins Endlose. … Durch diesen Satz ist nun die höchste Negation des endlichen Seyns ausgesprochen, und es bedarf fast des Beweises nicht, daß jene Bestimmung des einzelnen Seyns durch anderes einzelnes Seyn, welches selbst wieder auf die gleiche Weise bestimmt ist, die vollendete Verneinung des wahren Seyns ist.“[107] „Das in der Relation Entstandene ist, inwiefern es bloß auf Relation beruht, auch ein bloßes Ens imaginarium, leeres Geschöpf ohne innere Einheit, ein Scheinbild (simulachrum), das ist und auch nicht ist, je nachdem es betrachtet wird. Es ist, wie die Bilder sind, welche von zusammengelenkten oder auseinandergebrochenen Strahlen unter gewissen Verhältnissen hervorgebracht werden. Es ist nicht, weil es kein Unum per se, sondern ein bloßes Unum per accidens ist.“ (SW 7.164) Dagegen ist es „Ausdruck eines vollkommen unauflöslichen Widerspruchs“[108].

Markiger als in diesen Resümees des regressiv-aposteriorischen (dialektischen) Parts des Absolutheitshymnus Schellings können wir die Ergebnisse der mahāyānistischen

---

[107] Schelling, Werke, 6.194; cf. SW 4.130–131.

[108] Schelling, Werke, 6.233; man vergleiche, wie vom Seinkönnenden als *subjectum ultimum* gesprochen wird: idem, Initia, pp. 111–112; SW 12.68[Fn.] (fast wörtlich später bei F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 163, dort jedoch in bezug auf Kategorien wie Raum, Zeit, Irrtum etc.); SW 8.280–281: hierbei allerdings die Ebene der Betrachtung bezüglich der kosmogonischen Potenzenlehre genau zu beachten; cf. W. Heinrich, Der Sonnenweg, pp. 267–272 und dortige Zitate Schellings.

Analyse von Weltwirklichkeit kaum irgendwo in den Schriften der Buddhisten selbst formuliert finden.

„O nicht jene Trümmer uralter menschlicher Herrlichkeit, wegen welcher der Neugierige die Wüsten Persiens oder Indiens Einöden aufsucht, sind die eigentlichen Ruinen; die ganze Erde ist Eine große Ruine, worin Thiere als Gespenster, Menschen als Geister hausen, und worin viele verborgene Kräfte und Schätze wie durch unsichtbare Mächte und wie durch den Bann eines Zauberers festgehalten sind." (SW 9.33) Wer würde in solchen Worten nicht die *māyā*-Lehre wiedererkennen, wie sie ganz ähnlich schon bei Jacob Böhme ausgeprägt ist.[109]

Und ein Weiteres. Wie die Verschuldung der universalen Nullität im Mahāyāna dem Durch-einander von Konnotation

[109] Cf. J. Böhme, Mysterium pansophicum 1–2 ≙ Sämtliche Schriften, 4.VIII.97–98; cf. F. X. v. Baader, Sämtliche Werke, 9.182: „Wenn J. Böhme die Exposition des sich Offenbarens, Formirens und Verwirklichens mit der Magia oder Imagination als dessen tiefster Wurzel beginnt und auch sagt, dass alles Daseiende in seinem Urstande magisch ist, so geht er von demselben Begriffe aus als die Hebräer mit der Sophia, die Inder mit der Maja, die Griechen (Platoniker) mit der Idea, d.h. vom Begriffe der Spiegelung (mirer, miroir), wovon auch das Wort Speculation kommt." Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.538[41]: „*Māyā* (√*mā*, measure, fashion, make), the »Art« or »Power« of creation and transformation, is an essentially *divine* property and can be rendered by »Magic« only in Jacob Boehme's sense (*Sex puncta mystica*, V.I, …)"; cf. o.c., p. 151; idem, Hinduism and Buddhism, p. 82[257]; idem, Ṛgveda 10.90.1 *áty atiṣṭhad daśāṅgulám*, pp. 152[28]–153); ad *māyā* – Magie cf. Schelling, Werke, 8.385; 9.222–223, 244; 12.149–150, 449, 482, 493–494; 516–517; 13.231, 294, 362–363; idem, Initia, pp. 24, 78, 95–96; idem, Grundlegung, pp. 311, 474; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 185; idem, System der Weltalter, pp. 27–28, 109; idem, Urfassung, pp. 134, 635, 713; ad Reflex(ion), *universum* und Spiegel cf. Schelling, Werke, [4.237–238]; 6.197–198; 8.204; 9.234; 11.398; 12.90–92, 532; idem, Die Weltalter, pp. 7, 115–117; idem, System der Weltalter, p. 177.

(*prajñapti*) und Denotat (*upādāya*) zugewiesen ist,[110] was eine Weiterentwicklung der upaniṣadischen Tradition darstellt,[111] wo alles formhaft Begrenzte (*rūpa*) nur Transformation/Umformung (*vikāra*) des einen Seins (*sat*) durch Sprache (*vāk*) und Benennung (*nāma*) ist,[112] so läßt auch Schelling, dem Vedānta und Meister Eckhart durchaus verwandt,[113] nicht nur alles Dinghaft-Relative als Phantasiegebilde, „Ens imaginarium" (SW 7.164), sondern darüber hinaus die Gesetze, die das Endliche erst bestimmten, insbesondere das Kausalgesetz, als Produkt und „Bestimmungen der reflektirten Erkenntniß", „ideelle Bestimmtheiten"[114], durchsichtig werden. Letztere selbst wiederum sind nur „Formen … , aber nicht so, daß diese eine Wesenheit an sich hätten, und nicht vielmehr für sich bloß ideelle Entwürfe wären …" (SW 4.398), sind „Ambiguität … , leerer Verstand".[115]

Wird, um den Vergleich abzuschließen, zur Verwindung des Leidvollen (*duḥkha*), weil Bedingten[116] und Verhüllten

---

[110] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.18; hier im mentalen Sinne verstanden; die gesamte (metatheoretische) Auslegung der Idee von *prajñaptir upādāya* in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 255–304.

[111] So man im Bereich der »reinen« Reflexion überhaupt einen Entwicklungsbegriff zulassen will.

[112] Cf. Chāndogya-Upaniṣad 6.1.4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 66.

[113] Cf. Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 6.3.2; 6.2.2; 6.8.4; idem, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 1.3.41; idem, Māṇḍūkya-Upaniṣad-Bhāṣya 1; cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 181.7–10; cf. Lǎozǐ, Dàodéjīng 1.

[114] Schelling, Werke, 4.397 (beide Zitate).

[115] Schelling, Werke, 4.402; cf. SW 7.147, 152, 154.

[116] Skr. *pratyayavatī*, *pratyayamaya*, *upādāya*, *pratītya*, *saṃskṛta* etc.; cf. dagegen Schellings Frontalangriff gegen den von ihm so verstandenen

(*saṃvṛta*) bei den Mādhyamika's lediglich das Zur-Ruhe-Kommen, die Befriedung (*upaśama*) der begrifflich-vorstellungshaften Diffusion (*prapañca*) und der damit einhergehenden Vermannigfachung unabhängig scheinender Realien (*upalambha*; *draṣṭavya*) gefordert und als logisch sinnvoll erachtet,[117] werden Schein und Täuschung des Phänomenalen, Ignoranz – von Schelling nicht minder dramatisch als von den Buddhisten mit dem Schmerz identifiziert,[118] und der

Idealismus – Fichte (cf. Schelling, Initia, p. 109; J. G. Fichte, Fichtes Werke, 2.245; 2.241) und Hegel (cf. Schelling, Grundlegung, p. 236; Schelling, Brief an Schubert vom 27. 5. 1809, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 2.161) könnten in nämlicher Weise die Anvisierten sein –, „welcher läugnet, daß es ein allem Denken positiv entgegengesetztes, thätig widerstrebendes Princip gibt, …" (Schelling, Die Weltalter, p. 51), der die 'Realität an sich läugnet', die 'Urkraft des Seyns' (cf. l.c.), und „dazu gekommen ist, alles in sich in Gedanken aufzulösen" (l.c.), so daß nach ihm „alles, was außer jenem Urlicht der Gottheit da ist, nur noch Bild ist, ein leeres Schematisiren ihrer selbst, … alles, was in dieser Bilderwelt noch weiter sichtbar wird, die ganze so genannte erscheinende Natur – die Erde und der Himmel, sonst die Veste der Macht Gottes genannt – nur ein Nichts des Nichts, ein Schatten von dem Schatten ist; (warum nicht gar bey so Pindarschem Schwung Träume von Schatten?) …" (o.c., pp. 51–52); Schelling gilt diese Beschreibung nur für den Zustand des aufsteigenden Lebens, das „aufs Höchste gekommen, aber das letzte Glied, in dem es sich schließt, nicht gehalten, noch aus dem Nichtseyn gehoben worden" (SW 8.281); cf. l.c.: „Also ist dieses ganze Leben zwar nicht schlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein bloßes Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anspruch macht, in der bloßen Bildlichkeit stehen bleibt, und jene Gestalten sind gegen die Gottheit Träume oder Visionen, die wohl wirklich werden könnten, wenn er den nicht seyenden riefe, daß sie seyend sey'n;" ebenso gebraucht er sie zur Kennzeichnung des reinen Seinkönnenden: „dieses Nichts von dem Nichts oder – mit Pindar – dieser Schatten von dem Nichts, dieser Schatten von dem Schatten, dieses allgemein Irrende, …" (idem, Initia, p. 112; cf. o.c., p. 109).

[117] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.24; 5.8.

[118] Cf. Schelling, Werke, 8.319–323, 335; 7.335, 399, 403, 465; idem,

Sünde,[119] so wie der Idee der „Palingenesie“[120] – zur „Wiederherstellung des Universums in seiner göttlichen Harmonie“ (SW 4.398) und Beendigung allen „Widerstreits“ (SW 4.402) als Bestimmtheiten ‘des bedingten Werks der ideellen Entwürfe, nicht der Sache selbst und des Wesens’[121], „durch die Construktion wieder in die absolute Einheit versenkt … wodurch sie aufhören Bestimmtheiten zu seyn.“ (SW 4.398)

Selbstverständlich müßte diese ‘Unbestimmtheit’ in buddhistischer Diktion dann „*nirvāṇa*“ genannt werden und wäre das ent-setzliche letzte Wort: „In Schellings Augen sind es die Unhaltbarkeit und der Unbestand, ja die Selbstzerstörung des Gedankens der Endlichkeit selbst, die uns gleichzeitig von seiner Eitelkeit überzeugen und ans Absolute verweisen. Das Absolute ist so kein Gegenstand des Glaubens oder vager Hoffnungen, sondern das Einzige, auf was wir zu zählen wirklichen Grund haben.“[122] Dieser Einschätzung eines Interpreten können wir nur zustimmen; wir empfinden es allerdings als irreführend, wenn er sein Werk solcherart schließt, denn dies allein und zuletzt hat Schelling nicht genügt. Folglich sind seine Kennzeichnungen der höchsten Kategorie

---

System der Weltalter, pp. 110–111.

[119] Cf. Schelling, Werke, 7.81–82; 6.47–48; SW 6.552: „Das an den Dingen, was unmittelbar durch die Idee des All selbst als das Nichts, als eine Nichtigkeit an ihnen, gesetzt ist, als Realität zu ergreifen, dieses ist die Sünde.“ Vergleiche auch W. Heinrich, Der Sonnenweg, pp. 272–273; cf. skr. *doṣa*; *kleśa*; *akuśala* etc.

[120] Schelling, Werke, 6.62–63; cf. SW 9.13; SW 13.455; idem, Die Weltalter, p. 33; E. Benz, Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, pp. 355–356; zum Rad- und Kreislaufmotiv bei Schelling cf. W. A. Schulze, Schelling und die Kabbala, pp. 146–154 .

[121] Cf. Schelling, Werke, 4.397–398.

[122] M. Frank, Eine Einführung in Schellings Philosophie, p. 132.

wie „All“, „unendliche Substanz“, „Gott“, „Unendlichkeit“, „Totalität“, „Ganzes“, „Universum“, „Einheit“, „Identität“, „Absolutes“ usw., die sich rund um die, besser: oberhalb der Problematik von Kausalität und Phänomenalität gruppieren, nicht nur überschwängliche Rede für Grenz- bzw. Negationsbegriffe des Reflektierens selbst, „Behelfe des bloß negativen Beschreibens der Absolutheit“ (SW 6.27), die den Weg aus der „Ambiguität aller Reflexionsbestimmungen und Begriffe“ (SW 4.402) weisen, aus der „Täuschung“ (SW 6.198), dem „Nicht-Erkennen“ (SW 6.199), der „Privation der Erkenntniß“ (SW 6.198), „Verneinung der Erkenntniß“[123], daß wir nämlich das am Endlichen und Konkreten, „was eigentlich bloße Verneinung ist, dennoch a l s etwas Positives zu erkennen glauben“ (SW 6.198), dem Irrglauben, „ein Ding r e e l l zu erkennen .. , da es doch an sich nur nicht-reell ist“ (SW 6.198), von denen sich die Seele losmacht „sobald sie ihrer nicht mehr bedürftig ist“ (SW 6.27), sondern ideelle Himmelfahrten der ‘freien Philosophie’, Insignien der ‘Einbildung des Ganzen’[124], durch die ideelle Bestimmtheiten, in Wesenheiten transsubstantiiert, als Ausgießungen, „Ausflüsse“[125] des absoluten Lichts[126] selbst und absoluten Wissens (cf. SW 4.404), „absoluter Methode“ (SW 4.399), absoluter Form, d.h. Idee (cf. SW 4.405) – intellektuelle Anschauung[127] –

[123] Schelling, Werke, 6.199; cf. SW 6.47: „alles endliche Erkennen nothwendig ein irrationales“.

[124] Cf. Schelling, Werke, 4.398, 394, 16–17.

[125] Schelling, Werke, 6.200; 4.402.

[126] Cf. Schelling, Werke, 6.198–199; 4.405.

[127] „Die Identification der Form mit dem Wesen in der absoluten intellektuellen Anschauung … oder die Einsicht, daß das absolute Wissen auch ein Wissen des Absoluten“ (Schelling, Werke, 4.404, cf. l.c.[Fn.]); „… daß, was aus dieser Form folgt, auch aus dem Absoluten

wieder in die Welt des Endlichen herniederregnen können, damit sich so jenes 'Wesen des Absoluten, in dem die meisten nichts als eitel Nacht zu erkennen vermögen, und das vor ihnen in eine bloße Verneinung der Verschiedenheit, ein rein privatives Wesen zusammenschwindet' (cf. SW 4.403), offenbare, „sich jene Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag verwandele" (SW 4.404), „kraft einer bis zur Totalität durchgeführten Construktion .. Alles in Allem wirklich begriffen, und jenes fast göttliche Chaos in seiner Einheit zugleich und seiner Verwirrung dargestellt ist." (SW 4.402)

selbst folgt, und was in jener ist, auch in diesem ist" (l.c.); cf. SW 4.360–372; eine Art von Selbstanzeige zur intellektuellen Anschauung gibt der späte Schelling in: idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 123–126.

„To reach the point of indifference, – by abstraction we annihilate the object, and by abstraction we annihilate the subject, of consciousness. But what remains? – *Nothing*. „*Nil* conscimus nobis." We then hypostatise the zero; we baptize it with the name of *Absolute*; and conceit ourselves that we contemplate absolute existence, when we only speculate absolute privation."[128]

Was der britische philosophische Denker in diesen Worten Schelling vorwirft, wäre als Beschreibung, wie er selbst sehr wohl weiß, exakt das Ziel negativer Theologie oder das *nirvāṇa*: „so the Intuition of God = the Absolute = the Nothing, we find asserted by the lower Platonists, by the Buddhists, and by Jacob Boehme."[129]. Für sich betrachtet gäbe es, hätte man den Ausdruck „abstraction" buchstäblich verstanden, keine Einwände in der Sache. Diese ‚Anschuldigung' trifft jedoch nicht Schelling; er meint nicht die mystische Schau und er will sie nicht, zumindest nicht innerhalb und in Zusammenhang mit der Philosophie,[130] worauf bereits hingewiesen

---

[128] W. Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, p. 21.

[129] W. Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, p. 21†.

[130] Cf. insbesondere Schelling, Grundlegung, pp. 261–268, 387–388, 399; SW 1.319–321, 326; SW 5.447–448; SW 8.200–205; SW 10.184–192; SW 11.185–186; SW 13.115, 119–126, 163+1, 252; idem, Die Weltalter, pp. 7–8, 112–117; idem, Initia, pp. 58–59, 109; idem, System der Weltalter, pp. 68, 70, 88, 150; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 135, 145–146; idem, Urfassung, pp. 315, 430–431, 709–710; cf. dagegen: idem, Grundlegung, p. 391; SW 1.200–201; SW 9.217–218; idem, Initia, p. 18; idem, Urfassung, pp. 314–315; Schelling, Brief an Hegel vom 4. 2. 1795, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 1.77, Nr. II, und die Darstellung der drei

wurde. Das geht eindeutig auch aus der Schrift hervor, die unserem Interpreten zum Ausgangspunkt seiner Kritik dient, die ›Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus‹ aus dem Jahre 1795. Dort setzt Schelling, wie auch anderswo, mystische Versenkung mit „Träumereien" (SW 1.326), „Schwärmereien"[131] gleich. „Die intellektuale Anschauung, als geistiges Erlebnis genommen, trägt zwei der Mystik widersprechende Züge an sich. E i n m a l, sie ist actus im strengen Sinne. Sie ist Selbsttätigkeit und weiß sich als solche. Der Idealismus ist Philosophie der Freiheit. Er denkt nicht daran, um der Einheit mit Gott willen das endliche Bewußtsein zu zertrümmern."[132]

Stufen des 'contemplativen Lebens' SW 11.556–562, dort auch den feinen Unterschied zwischen „vernichtigen" und „vernichten" (SW 11.557); betreffs der orthodox indischen Form von »Mystik«, dem Yoga, weiß Schelling diese Unterscheidung sehr wohl richtig anzuwenden: „Von jenem Schmerz über das Zergehen und den Verlust der materiellen Einheit wendet sich das indische Bewußtseyn in seinen edleren Organen unmittelbar jenem Bestreben zu, durch absolute Beschaulichkeit und Verinnigung, die sie Yoga nennen, zur völligen Befreiung (mokschah genannt) zu gelangen, zum Erlöschen in Gott, was darum keineswegs als eine substantielle Absorbtion und Vernichtung des menschlichen Wesens auch der Potenz nach zu denken ist … : also nicht als Vernichtung ist dieser Zustand der gänzlichen Vereinigung zu betrachten, wenn er auch etwa mit dem S c h l a f verglichen wird." (SW 12.574) Cf. dazu aus Vedānta-Sicht: Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593; ad Yoga und „Innigkeit" cf. weiter SW 12.488–490; ad „Innigkeit" cf. Schelling, Die Weltalter, pp. 15–17; cf. auch „Erinnerung": SW 8.200–203; idem, Die Weltalter, pp. 112–113; SW 9.232.

[131] Schelling, Werke, 1.326; cf. SW 1.332, 334, 335, 319–321.

[132] E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, p. 61; wir teilen die pauschalen Meinungen des Autors zur Mystik und folglich zum Verhältnis von Mystik zum Idealismus (cf. o.c., pp. 56–66) und besonders zu Fichte (cf. o.c., pp. 75–76) im großen und ganzen nicht, glauben aber, in gewissen Partien seiner Kritik am Idealismus wesentliche Bezugspunkte einer notwendigen Auseinandersetzung

Der junge Schelling beschreibt dagegen lobend das „Nichts" der Sinesischen Weisen als das, „was schlechterdings kein Objekt ist" (SW 1.326), das da eintreten müsse, „wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeschaut werden soll, d.h. wo alles Denken und aller Verstand ausgeht" (SW 1.326), was dann heißen müßte, daß „das Ich … Alles theoretisch zernichtet hat: in der t h e o r e t i s c h e n Philosophie

vorgeprägt zu finden; F. Medicus, Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie, pp. 164–167, beschreibt die intellektuelle Anschauung zwar ebenso, behält aber zu unserer aller Verwirrung die Bezeichnung „Mystik" bei: „… daß die Mystik dieser durch die K a n t i s c h e P h i l o s o p h i e hindurchgegangenen Männer etwas anderes ist, …" (o.c., p. 164); damit ist der strenge Begriff von Mystik, und der einzig sinnvolle, preisgegeben, die Unterscheidung von Schauung/visio/Erfahrung/Erleben und Reflexion/Denken/Diskursivität verwischt, das ‚Verhältnis' von Sagbarem und Unsagbarem verkannt, somit der Zugang zur wahrhaften Tiefe verstellt; die Behauptung einer Übereinstimmung zwischen der ‚Mystik' Schellings, des Vedānta und Meister Eckharts, wie sie von W. Heinrich, Der Sonnenweg, pp. 347, 353, gewagt wird, müssen wir somit als grundfalsch zurückweisen, indem wir uns der Einschätzung von J. Evola, Vedānta, Meister Eckhart Schelling, p. 59, anschließen: „Wir finden wenig mehr als begriffliche Formulierungen, bei denen die Ähnlichkeiten mit Lehren überlieferungstreuen und esoterischen Charakters bloß formal sind, was auf Einfälle und nicht auf eine existenzielle Grundlage zurückgeht", uns gemäß unserer methodischen Vorgaben aber zu genügen hat, können wir doch sowieso über die 'begrifflichen Formulierungen' denkend nicht hinaus; ja, wir dürfen auch diesem Autor noch vorrechnen, daß er Schellings 'positive Philosophie' und 'intellektuelle Anschauung' in ihrem Sinn noch zu nahe an der Mystik ansiedelt, sie der 'höheren Erfahrung' beigesellend (cf. o.c., p. 59); wenn E. Benz, Schelling, pp. 24–25, Schelling noch als in der kontemplativen Tradition verwurzelt sieht: „Bei Schelling sind .. die spekulativen mystischen Ideen nirgends von ihrer elementaren religiösen Erfahrungsgrundlage losgerissen" (o.c., p. 25), dann kann man dies bei der Abwertung der Mystik durch Schelling bestenfalls als naiv kennzeichnen, von ideologischer Absicht soll nicht gesprochen werden; vielleicht aber dort, wo gesagt wird: „Nun wird auch die intellektuelle Anschauung zur mystischen Kontemplation. … Mit dieser mystischen Schauung verbindet

also = 0 ist“[133], und er ist damit formal schon der intellektuellen Anschauung als Zustand nahegekommen, „wo wir für uns selbst aufhören O b j e k t zu seyn, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist.“ (SW 1.319) Aber weder treffen diese Beschreibungen für Lăozĭ's noch für die buddhistische ‘Leere’ oder gar die Erleuchtung (*bodhi*; *nirvāṇa*) zu. Schelling sagt es selbst: Wo kein Subjekt, da kein Objekt et *vice versa*,[134] und kein Selbstbewußtseyn[135], streng genommen auch nicht, wie er meint, „absolute Identität“ (SW 1.327), oder objektive Anschauung eines Nicht-Objekts, sondern schlichtes Schweigen. Selbstverständlich hat ein Denker solchen Kalibers das gewußt:

„… aber g e s e t z t, es müßte für einzelne Menschen die Möglichkeit einer .. Wiederversetzung in das ursprüngliche

sich das hochgespannte Selbstbewußtsein des Gnostikers.“ (W. Lütgert, Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende 2.115) Dabei ginge es fast noch an, von Schellings Lehre zu behaupten: „Kants Freiheitslehre, platonische Mythologie und indische Ideen verschlingen sich in dieser Theosophie miteinander.“ (o.c., p. 117; cf. A. Schopenhauer, Parerga, Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen, Anhang ≙ Sämtliche Werke, 4.36: „… er [hat] aus den Lehren des Plotinos, des Spinoza, Jacob Böhmes, Kants und der Naturwissenschaft neuerer Zeit ein Amalgam bereitet …“) Und wenn der sonst geradezu bestaunenswert weit- und tiefblickende indische Gelehrte A. K. Coomaraswamy aus den ›Philosophischen Briefen‹ zitiert – es handelt sich unausgewiesenermaßen um SW 1.318 –, um das zu „illustrieren … was die Bedeutung des vollendeten Yoga ist“ (A. K. Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism, p. 197), dann muß man im Interesse dieser altehrwürdigen *vidyā* (Wissenschaft) hier unumwunden protestieren.

[133] Schelling, Brief an Hegel vom 4. 2. 1795, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 1.77, Nr. II .

[134] Cf. Schelling, Werke, 1.327, 329; 12.565.

[135] Cf. Schelling, Werke, 1.324, 327.

Wesen, in das Centrum, einer Steigerung der Innerlichkeit bis zum Versinken in die Gottheit zugegeben werden, so wäre dieser Zustand nur dem zu vergleichen, von dem der Apostel (1. Kor. 14), sagt, daß in ihm die Sprache und die Erkenntniß aufhöre, nämlich eben die mittelst der Sprache sich auseinandersetzende, discursive, mit Unterscheidung verbundene Erkenntniß. Ein solcher Zustand würde dann aber auch alle Mittheilung von Erkenntniß unmöglich machen; was ein s o l c h e r Entzückter selbst vernähme, wären, wie es der Apostel (2. Kor. 12,4) von sich sagt, ἄρρητα ῥήματα, nicht auszusprechende Worte." (SW 10.186–187)

Alles Weitere ist Erdichtung einer transzendenten Reflexion wider besseres Wissen; so seine „intellektuale Anschauung"[136]. Ihre Widerlegung liefert er sogar selbst, indem er ihr sechs Jahre später explizit ein subjektives Moment, das natürlich von vorneweg der Konstruktion innewohnte, beilegt, von dem man sich losmachen könne, den „Anschauenden in dieser Anschauung" (SW 4.86–87), der, dies nur nebenbei bemerkt, zum Behuf der Naturphilosophie wegabstrahiert bzw. als Bewußtloser gesetzt werden muß (cf. l.c.). Hätte er die intellektuale Anschauung so ‚erlebt', wie er sie 1795 beschreibt, nämlich „wo wir für uns selbst aufhören O b j e k t zu seyn" (SW 1.319), was ja nur da eintreten könnte, „wo alles Denken und aller Verstand ausgeht" (SW 1.326), wie

[136] Schelling, Werke, 1.319–320, 324–325; unsere Kritik richtet sich hingegen nicht gegen die Definition der intellektuellen Anschauung als „*docta ignorantia*", „das nichtdenkende Denken", „Staunen" oder „sokratisches Nichtwissen", wie sie offensichtlich ebenso bei Schelling vorkommt, cf. SW 9.222–239; 11.267–268; 12.68; 13.98; 14.118; idem, Initia, pp. 39, 120–121; idem, Die Weltalter, pp. 103, 214; idem, Grundlegung, pp. 254–255; idem, System der Weltalter, pp. 62–63; idem, Urfassung, pp. 74, 410–415; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 126, 151, 161; dazu auch W. Janke, Entgegensetzungen, pp. 69–82: Intellektuelle und ästhetische Anschauung. Zu Schellings „System des transzendentalen Idealismus".

nach ihm bei den Sinesischen Weisen, dann wäre er ja womöglich gerade zum Mystiker geworden:[137] keine Reflexion! Und nichts dagegen, was uns angeht, wenn auch diese „Zerstörung unserer Persönlichkeit", die er in einem Brief an Hegel aus dem Jahre 1795 für „in Ewigkeit nicht möglich"[138] erklärt – „der Kriticismus würde in Schwärmerei verfallen, wenn er dieß letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorstellte" (SW 1.335) – kein Aufhören des Lebens durch fortgesetzte intellektuale Anschauung bedeutete, wie er irrtümlich annimmt (cf. SW 1.325).

Ansonsten handelt es sich bei dieser speziellen Anschauung und ihrem Vollzug um biederen Vernunftgebrauch in höherer Selbstreferenz, um die Charakterisierung seines Maximalbereichs, zugegeben, aufgemöbelt mit Behauptungen bombastischer Erkenntnisquellen – man vergleiche Schopenhauers beißenden Spott darüber[139] und K. Weillers gelungene Parodie[140] –, der dieserart ebensowenig zu transzendentaler Anwendung wie allgemein zum Philosophieren taugt, was

---

[137] Der Philosoph „soll sich .. hüten, in die Weise der Mystiker zu gerathen und etwan mittelst Behauptung intellektualer Anschauungen oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen positive Erkenntnis von dem vorspiegeln zu wollen, was, aller Erkenntnis ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann." (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Viertes Buch, Kap. 48 ≙ Sämtliche Werke, 2.783).

[138] Schelling, Brief an Hegel vom 4. 2. 1795, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 1.77, Nr. II.

[139] Cf. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Anhang ≙ Sämtliche Werke, 1.566; o.c., Bd. 2, Erstes Buch, Kap. 17 ≙ Sämtliche Werke, 2.241, und unser Zitat oben (≙ Sämtliche Werke, 2.783).

[140] Cf. K. Weiller, Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie 2.158–159.

W. Hamilton mit sarkastischem Eifer aufweist,[141] und es gilt in jedem Falle: „in writing .. about the Absolute, he writes of what is to him a zero“[142]. Selbstverständlich.

Das heißt jedoch keineswegs, daß wir durch dieses Null-Wissen die Welt und uns nicht in einem anderen Licht sehen könnten, innerhalb veränderter Sinnbezüge zu veränderter Praxis fähig würden.[143] Hamilton's Kritik ist im großen und ganzen zwar stimmig, nur weiß er selbst nicht, was sie bedeutet, da er das Zero nur als griffiges verrufenes Kürzel und nicht als Resultat tiefen Nachdenkens vorträgt. Das muß natürlich seine Einschätzung Schellings völlig danebengehen lassen. Das Philosophische obsiegt mit Schelling, auch im Irrtum. Doch nimmt die Hybris viel des freien Blicks eines schlichten und handwerklich sauberen Denkens, und wir bitten darum, diese Ausführungen bei seinen folgenden zum Buddhismus stets vor Augen zu behalten. Das Abstruse der (späteren) wilden Spekulationen nimmt eben schon im frühesten Schelling seinen Ausgang; damit war der Bruch mit seinem Förderer Fichte vorprogrammiert.

---

[141] W. Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, pp. 22–25.

[142] W. Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, p. 23.

[143] Auch dessen war sich Schelling trotz allem eingedenk, cf. Schelling, Werke, 6.43: „Es ist wahr, daß es [das Princip des Sündenfalls], als Princip der gesammten Wissenschaft, nur eine negative Philosophie zum Resultat haben kann, aber es ist schon viel gewonnen, daß das Negative, das Reich des Nichts vom Reiche der Realität und dem einzig Positiven durch eine schneidende Grenze geschieden ist; da jenes erst nach dieser Scheidung wieder hervorstrahlen konnte. Wer das gute Princip ohne das böse zu erkennen meint, befindet sich in dem größten aller Irrthümer; denn, wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel.“

Buddhistisches bei Schelling? Wir konstatierten bezüglich der Doktrin vom Endlichen und Phänomenalen zwar eine weitgehende Übereinstimmung, sind jedoch weit davon entfernt, daraus auf direkte Übernahmen zu schließen; zu reichhaltig und eindringlich sind die abendländischen Vorgaben, zu konsequent ist seine eigene Reflexion. Beachtenswert ist aber nun, daß das Selbstverständnis[144] des Lesemeisters aus Leonberg und sein Verständnis von der buddhistischen Doktrin über das Bedingte eine solche Übereinstimmung gerade auf dem positiven Gegenpol der Welt b e j a h u n g vorauszusetzen scheinen.

Doch wird im Buddhismus nicht gelehrt, daß sich ein persönlicher Gott, genannt Buddha, aus Liebe zur Kreatur aus 'der stillen ruhigen Leere einer noch widerstand- und spannungslosen ersten Einheit' (cf. SW 12.520) materialisiert, in einem Schöpfungsakt, womöglich, zur Materie herabsetzt, vielmehr wird in ihm eine Ent-materialisierung des Erscheinungshaften, eine Degradierung der Götter und Depersonalisierung aller Wesenssphären vorgeführt und betont, die bis auf unsere Tage beispielhaft für allen Akosmismus, Negativismus, Atheismus und Nihilismus, oder wie man im Westen sonst noch herabwürdigend dazu sagt, bleiben sollte, was Schelling durchaus zu wissen scheint (cf. SW 12.565). Konsequenterweise endet nun die (mahāyāna-)buddhistische

[144] Cf. Schelling, Brief an Georgii vom Osterfeste 1811, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 2.249: „In der That, wenn diese mystische Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur der höchste Punct im ganzen Christenthum ist, so ist die Ueberzeugung von einer wirklichen Einheit Gottes und der Natur, kraft der sie nicht blos als ein Fehlerhaftes oder Hervorgebrachtes, sondern auf eine eigentlichere und persönliche Weise zu ihm gehört, der wahre Vollendungspunct menschlicher Wissenschaft. … Wir können einmal der Natur eine gewisse untergeordnete Allmacht nicht absprechen; wenn sie nun nicht Gott ist, so ist sie eine Art von anderer Gott, dem wir wenigstens mit einem Theil unseres Wesens angehören; …"

Reflexion (*vitarka*; *vicāra*; *vikalpa*; *prapañca*)[145] ja in einer Verneinung, womit sich Schelling keinesfalls begnügte,[146] auch wenn er der existentiellen Forderung, die dem Buddhajünger, und nicht nur ihm, aus dieser erwächst, das Aus-setzen reflektorischer Projektion,[147] in Form abendländischer Ausprägungen dieser Kunst als Mystik,[148] „Theopneustie“[149] und

[145] Cf. dazu P. Fenner, The Ontology of the Middle Way, pp. 100–107.

[146] „Während sonst unter Schellings erhellender Deutung, in der Bildgewalt seiner Sprache, fast überall Wesentlichstes aufblitzt, gelingt es ihm bei der Behandlung des Buddhismus nicht, dessen Gehalte aufzufangen. Er wandelt den Buddhismus im Rahmen seines Systems ab als negative Reaktionserscheinung; er begrübelt und beredet ihn mit dialektischen Formeln.“ (S. Sommerfeld, Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen, p. 65).

[147] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.9; Schelling verkannte die Mystik als „Orgiasmus“ (Schelling, Urfassung, p. 315; ad Orgiasmus vgl. seine Anmerkung SW 12.351–352), „Träumerei“ und „Schwärmerei“, ja als unvollziehbar (cf. SW 1.335; Schelling, Brief an Hegel vom 4. 2. 1795, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 1.77, Nr. II), das zeigten wir bereits; allerdings ist bezüglich einer letztlichen Beurteilung seiner Meinung Vorsicht geboten, lobt er doch in höchsten Tönen die Mysterien (cf. Schelling, Philosophie der Offenbarung, pp. 236–250; SW 12.647–650; SW 13.442–510; idem, Urfassung, pp. 297–318, und in einem verhältnismäßig frühen Werk: SW 4.233–234), die gegebenenfalls ein Äquivalent für die recht verstandene Mystik darstellen könnten (cf. inbesondere idem, Urfassung, pp. 307–308, 314–315 ≙ SW 13.452–453, 458–459), in dem die bewußte Kontrolle des gedanklichen Objektivierungsprozesses, im Yoga *citta-vṛtti-nirodhaḥ* genannt (cf. Patañjali, Yoga-Sūtra 1.2), mitgedacht sein könnte; cf. diesbezüglich auch SW 12.574, ad Yoga (oben bereits zitiert).

[148] Cf. E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen, p. 256: „Auf das Denken Schellings hat neben der biblischen Überlieferung die Überlieferung der spekulativen Mystik des deutschen Mittelalters einen großen Einfluß gehabt. Seinem Denktypus nach gehört ja Schelling selbst in diese Linie der geistigen Überlieferung hinein; …“.

Theosophismus durchaus eine Berechtigung,[150] wenn auch eine der sogenannten Wissenschaft unendlich unterlegene, einräumte,[151] was seine Neigung zur Kabbala,[152] zu Jacob Böhme[153] und dem schwäbischen Pietismus[154] allein schon dokumentiert.

[149] Schelling, Urfassung, pp. 180, 315.

[150] „Nun haben von jeher einige gemeynt, es sey möglich, das äußere Werkzeug ganz bey Seite zu setzen, und alle Zweyheit in sich aufzuheben, so daß wir gleichsam nur innerlich seyen und ganz im Überweltlichen leben, alles unmittelbar erkennend. Wer kann die Möglichkeit einer solchen Versetzung des Menschen in sein überweltliches Princip und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte in's Schauen schlechthin läugnen: … Der Mensch verjüngt sich immer wieder und wird neuselig durch das Einheitsgefühl seines Wesens. In eben diesem schöpft besonders der Wissenschaftsuchende beständig frische Kraft; … Ein anderes aber ist, die Beständigkeit dieses anschauenden Zustandes verlangen, welches gegen die Natur und Bestimmung des jetzigen Lebens streitet." (Schelling, Die Weltalter, p. 115 ≅ o.c., pp. 6–7 ≅ SW 8.203) Hier und SW 1.325, scheint das Unterscheidungsmerkmal zwischen philosophischer intellektueller Anschauung und mystischer Schau nur in der Dauer der Schauung zu liegen; zum Verhältnis von Religion (Mystik) und Vernunftwissenschaft cf. idem, Philosophie der Offenbarung, p. 135.

[151] Cf. die Stellenlese zur Mystik in Schellings Werk, die wir oben bereits gegeben haben.

[152] Cf. W. A. Schulze, Schelling und die Kabbala; E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen, pp. 277–278.

[153] Cf. K. Leese, Von J. Böhme zu Schelling, pp. 39–61; E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen, pp. 257–263.

[154] Cf. R. Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen; E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen, pp. 270–303.

Um das große Thema der Absolutheit auszusprechen, unterscheidet Schelling schon in seiner Schrift ›Philosophie und Religion‹ des Jahres 1804 drei Reflexionsformen: „Die erste Form des Setzens der Absolutheit ist die kategorische: diese kann sich in der Reflexion bloß negativ ausdrücken, durch ein Weder-Noch".[155] Auch wenn es sich im vorliegenden Kontext um den Gegensatz von Realem und Idealem handelt, an dem die Pro-Positionen vorexerziert werden: in Absehung von der speziellen Anwendung und Durchführung dürfen wir unter Berücksichtigung des offensichtlichen Wahrheitssinns der Schellingschen Schrift, so meine ich, die strukturelle Vergleichung zu unserer Thematik trotzdem angehen und damit nicht nur einen bescheidenen Beitrag zur Vorerschließung der Konstruktionsprinzipien eines spekulativen Denkens leisten, insbesondere den Wendepunkt von negativer (rationaler) zur positiven Philosophie zu umkreisen, der in den gnostisierenden Passagen seines Werkes solche Bedeutung gewinnt, sondern unseren Forschungsgegenstand mit dem Licht dieses Giganten phantastischer, mythophiler Philosophie beleuchten.

Die absolute Identität, die der entschiedene Kritiker dieser Schrift, K. Weiller, ironisch, „um allen Schein von irgend

---

[155] Schelling, Werke, 6.23; cf. SW 6.44, 48; die kategorische Form des Setzens, die negative, führt selbstverständlich zur Urpotenz, zum „Nein" der Potenzenspekulation (cf. Schelling, Initia, p. 100), und wir möchten noch einmal darauf hinweisen, daß das berühmte *neti-neti* der Upaniṣads nicht nur, wie allgemein üblich, mit »weder so noch so«, oder »nicht so, nicht so« (letztere Variante auch bei A. K. Coomaraswamy, Elements of Buddhist Iconography, p. 67[21]), sondern ebenso gut mit „nein, nein" übersetzt werden kann, wobei das *»iti«*, das dem *»na«* nachgestellt ist, unseren Anführungsstrichen bei einer direkten Rede entspricht; diese Variante der Aufschlüsselung bevorzugte mitunter der genannte indische Philosoph A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.4; 2.202; 2.383.

einer unterscheidenden Bestimmtheit zu vermeiden, die ewige, reine, ungetrübte und nie zu trübende **Der-Die-Das-Selbigkeit**“[156] nennt, „ist uns nur als die N e g a t i o n jener Gegensätze die absolute Identität beider“[157]. Siedeln wir die Gegensätze ganz allgemein im Raum der endlichen Dinge an, welche für Schelling gleich der „Nicht-Realität“ (SW 6.49), der „absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit“ (l.c.), „indem sie alle ein Seyn außer der absoluten Identität, welches an sich ein N i c h t s ist, aussagen“[158], bedenken wir zudem, daß „es von einem Nichtwesen keine Prädicate gibt“ (SW 6.48), so gelangen wir ganz in die Nähe des Sinns des „*neti-neti*“ ≙ „*ekam-eva-advitīyam*“ ≙ „*advaitam*“[159] des Advaita Vedānta.

Die Schellingsche Identitätsphilosophie hat also am Klimax die Prädikationsleugnung, ist nur noch quasi-thetisch: „es ist klar, daß hierin durchaus keine positive Erkenntniß liegt, und daß nur die eintretende produktive Anschauung diese Leere ausfüllt und das Positive in jenem Weder-Noch gewährt.“ (SW 6.23) Setzen wir für ‘positive Erkenntniß’ *svabhāva*-These, i.e. *pratijñā* (fixe Behauptung über Dinge an sich), dann wäre es zum Mādhyamika nicht mehr weit, wäre die Negation über die ganze Reihe der Extreme (*koṭi/anta*) durchgeführt worden, einschließlich des vierten. In Form

---

[156] K. Weiller, Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie 2.21.

[157] Schelling, Werke, 6.22; hiermit dürfte beim späteren Schelling die Ekstase der Vernunft, d.h. die in ihr aufscheinende erste, reine Potenz, vergesellschaftet, vielleicht, mit dem reinen Sein, beschrieben sein.

[158] Schelling, Werke, 6.49; cf. SW 7.164.

[159] In deutscher Übersetzung: „weder–noch“ ≙ „Eines nur ohne zweites“ ≙ „Nicht-Zweiheit“.

einer dogmatisch-prädikativen Zurückweisung der Prädikation bleibt sie noch *dṛṣṭi* (Anschauung, Meinung).

Nun geschieht die Abweisung der ersten beiden Lemmata also durch die Bestreitung des Seinsstatus von Gegensätzlichem: durch Vernichtigung alles Endlichen die des einen ($-\lambda_1$); durch die Neutralisierung absoluten Nichtseins via Anerkennung der Erscheinungswelt als Erscheinung, welche von der Art einer Entfernung, eines 'Abfalls von dem Absoluten' (cf. SW 6.38), die des andere ($-\lambda_2$); die Abweisung der Summe beider durch Reszission eines An-sich aus Relata: „nicht sofern es das Verknüpfende oder wohl gar das Verknüpfte ist, wird die Identität prädicirt; denn in diesem Falle wäre die Identität ein bloßer Verhältnißbegriff" (SW 6.23), welcher „aus Zusammensetzung hervorgeht ($-\lambda_3$)"[160]. Lakonisch ist somit zu resümieren: „Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein bloß negatives Verhältniß, sie beweist nicht sowohl, daß sie sind, als daß sie nicht sind (λ_4)"[161].

Wir sind nun bei der zweiten Form des Setzens der Absolutheit angelangt, der hypothetischen: „wenn ein Subjekt und ein Objekt ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beider" (SW 6.23). Durch diese Bestimmung soll der „Gegensatz nur durch die Bejahung seines Gegentheils, wie die erste durch einfache Verneinung seiner selbst" (SW 6.24) aufgehoben werden. Auch hier handelt es sich also um eine uneigentliche Identität, jetzt des dritten Setzungsbereichs, welche eigentlich nur im Gegensatz zur Nicht-Identität Sinn machte. Fällt das Endliche im einen Falle in der absoluten Differenz (Differenz von nichts [Identischem]), so im anderen in der absoluten

[160] Schelling, Werke, 6.22–23; cf. SW 7.164.

[161] Schelling, Werke, 6.38; cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 163; idem, Collected Essays, p. 683.

Identität mit dem Absoluten in eins (Identität von nichts [Differentem]) (cf. SW 7.406–407).

Endlich nennt Schelling als „dritte Form, in welcher die Reflexion das Absolute auszudrücken liebt, und welche vorzüglich durch Spinoza bekannt ist, .. die disjunktive. … : diese Form entspringt aus der Verbindung der beiden ersten; denn jenes Eine und selbe, das, nicht zugleich, sondern auf gleiche Weise, jetzt als das eine (λ_1), jetzt als das andere (λ_2) betrachtet werden kann, ist eben deßwegen an sich weder das eine noch das andere (nach der ersten Form) (λ_4), und doch zugleich das gemeinschaftliche Wesen, die Identität beider (nach der zweiten Form) (λ_3), indem es, in seiner Unabhängikeit von beiden dennoch gleicher Weise jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet werden kann".[162]

Vorgebildet ist diese *propositio quadruplex* schon im ›Bruno-Gespräch‹ des Jahres 1802, dort allerdings noch latent und unscharf am Gegenstand von Denken, Seyn, und Absolutem (Einheit). Dort wird der „König und Vater aller Dinge" als „außer allem Widerstreit, sicher und unerreichbar in seiner Einheit" (SW 4.302) vorgestellt, als „an sich weder Denken ($-\lambda_2$) noch Seyn ($-\lambda_1$), aber die Einheit davon (»λ_3«)" (l.c.), der nichts in sich „selbst weder von einem Denken noch einem Seyn (λ_4)" (l.c.) enthalte, „aber die Einheit

[162] Schelling, Werke, 6.24–25; cf. idem, Die Weltalter, pp. 15–16; uns scheint schon hier der zweite Umschlagpunkt zur positiven Philosophie, der Begriff des „Geistes" (cf. [SW 7.408]; idem, Die Weltalter, p. 220; SW 9.243–244; [9.239–240]; 12.89, 113; 13.232–261; idem, Initia, p. 86; idem, Grundlegung, pp. 419–420; idem, Urfassung, pp. 50–88; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 106–107, 174–175 et al.), vorgezeichnet; ad dritte Urteilskante und Hypothetisches cf. SW 11.297: „daß einiges nur in gewissem Sinn das Seyende ist, also es nicht unbedingt ist, sondern ist und nicht ist, ist in einem, nicht in anderem Sinn, also nur bedingt, nur hypothetisch ist …"

davon (»λ_3«)“ (l.c.) sei, „die über beiden ist, ohne von beiden getrübt zu seyn (»λ_4«)“ (l.c.).

„Das Absolute nun haben wir bestimmt als dem Wesen nach weder ideal noch real, weder als Denken noch als Seyn.“ (SW 4.246) „… das Absolute sey von allem Entgegengesetzten weder das eine noch das andere, lautere Identität, und überhaupt nichts als es selbst, nämlich durchaus absolut.“ (SW 4.323) „In der Beziehung aber auf die Dinge ist es nothwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit, …“ (SW 4.246), „nur Ein Ding (wenn überhaupt ein Ding) … Einheit … Gleichseyn … Indifferenz … Gleichgültigkeit für die Betrachtung“ (SW 4.322). „Das Eine … Substanz aller Substanzen … der allgemeine Ort aller Einheiten“ (SW 4.320), „nichts denn Durchsichtigkeit“ (SW 4.239), das sich „wie sich im Reiche des Scheins sein Ebenbild, der unendliche Raum … verhält“ (SW 4.320): „Ocean des Absoluten“ (SW 4.293).

Und folgende Konfiguration können wir aus einer Schrift desselben Jahres hinzufügen: „Bezeichnen wir diese zwei Seiten [von Idealität/Subjektivität und Realität/Objektivität] als zwei Einheiten, so ist das Absolute an sich weder die eine ($-\lambda_2$) noch die andere ($-\lambda_1$) dieser Einheiten, denn es selbst ist ja eben nur die Identität, das gleiche Wesen einer jeden (»λ_4«) auch selbst nicht bloß die Indifferenz und dadurch beides ($-\lambda_3$), und demnach sind beide im Absoluten, obwohl auf eine nicht unterschiedene Weise, da in beiden der Form und dem Wesen nach dasselbige ist.“ (SW 5.281)

Fünf Jahre später, in der sogenannten ›Freiheitsschrift‹, geht Schelling in der Sache des Setzungsvierkants noch einen Schritt weiter, allerdings nicht ohne die Konnotation seiner Grundbegriffe leicht zu verschieben. Dort wird nicht (mehr) von der absoluten Identität, sondern von der ‘totalen Indifferenz’ (cf. SW 7.407) als Unterstem und Tiefstem gesprochen, „gleichgültig“ gegen die Paare von ‘Realem und Idealem’,

'Finsterniß und Licht' sofern sie nicht als 'Gegensätze', sondern „als Nichtgegensätze, d.h. in der Disjunktion und jedes für sich von ihm prädicirt werden“[163], formal mit dem vierten Lemma „Weder-Noch oder .. Indifferenz“ (SW 7.407) zusammengebracht, und dieses Signifikat als „Urgrund oder vielmehr Ungrund“ (SW 7.406), „das schlechthin betrachtete Absolute“ (SW 7.408) festgehalten. Ähnlichkeit hat dieses nicht-gegensätzliche Real-Ideale oder Ideal-Reale mit dem reinen „Subjekt-Objekt“ einer frühen naturphilosophischen Schrift, das „jenes zugleich Ideelle und Reelle in der Potenz 0“ (SW 4.87) ist.

Vollkommen konsequent und unserer formalen Interpretation des vierten Setzungsglieds konform wird von dieser Kategorie behauptet: „Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre.“ (SW 7.406)

Unser vorläufiger Vorwurf der prädizierten Nichtprädizierbarkeit findet hierin seinen Zielpunkt; er geht parallel zu dem an den Vedānta; und daß Schelling wegen dieser Besonderheit seines spekulativen Systems ebenso wie sein indisches Pendant bei seiner speziellen Kosmogonie durch Per-version (*vivarta*) Zuflucht suchen muß: „Abfall“[164], „Abbrechen“,

[163] Schelling, Werke, 7.407; Adam Karl August Eschenmayer nannte dieses Un-Ding denn auch „Chamäleon des Ungrundes“ (Brief von Eschenmayer an Schelling vom 18. 10. 1810, in: Schelling, Werke, 8.154).

[164] Schelling, Werke, 6.38, cf. dazu Schellings Autokommentar in: idem, Philosophie der Offenbarung, p. 131.

„Sprung“, „Entfernung“ (SW 6.38), „eine defectio“,[165] ‘kein Weg oder Uebergang’[166], „Schein“, „Umkehrung“, „universio“, „Verstellungskunst“[167], „Reflex“[168], „Wunder“[169], „Zauber“, „Maja“, „Magia“[170], darf nicht verwundern: „… daß also mit Einem Wort im endlichen Verstande, verglichen mit der höchsten Idee und der Art aller Dinge in dieser zu seyn, alles umgekehrt und wie auf den Kopf gestellt erscheint, ungefähr so wie Dinge, die man in einer Wasserfläche abgespiegelt sieht.“ (SW 4.244)

Ebenso nicht, daß die Lemmatik, die für den tiefsten und ersten Begriff, den Un- und Urgrund, steht, aus den Upaniṣads stammen könnte: „Entweder also sie setzen in dem vor allem Grund vorhergenden Ungrund wirklich die Indifferenz: so haben sie weder gut noch bös (λ_4) – (…) – und können von ihm auch weder das eine ($-\lambda_1$) noch das andere ($-\lambda_2$), noch auch beides zugleich ($-\lambda_3$) prädiciren. Oder sie setzen Gut und Bös: so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz.“ (SW 7.406–407)

---

[165] Schelling, Werke, 6.552; 7.173.

[166] Cf. Schelling, Die Weltalter, pp. 215, 77, 88; SW 1.367.

[167] Schelling, Werke, 12.90–92, hier allerdings noch nicht das materielle Universum betreffend, nur die Potenzen; cf. idem, Grundlegung, pp. 353–354.

[168] Schelling, Werke, 9.234; idem, Initia, p. 48, mit derselben Einschränkung wie bei der vorhergehenden Angabe.

[169] Schelling, Die Weltalter, pp. 76–77.

[170] Schelling, Werke, 8.385; 13.231; 13.294; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 185.

Nach gut neo-platonischer Manier wird diesem Ungrund des Anfangs und der Tiefe, des 'Ersten'[171], des „A"[172] ein ebensolcher des 'Endes' und des „O"[173], des 'Letzten'[174], „Höchsten"[175], 'Größten und Erhabenen'[176] gegenübergestellt, wobei es allerdings zu beachten gilt, daß „das, was v o r dem Seyn, und das, was über dem Seyn [ist], beides frei von Seyn als lautere Macht oder Potenz erscheint"[177], wodurch beide nicht gerade leicht zu unterscheiden sind, da doch gilt, daß „das eine nicht das andere und doch dasselbe [ist], was das andere ist"[178], was Schellings eigene Äquivokationen und Schwankungen, in den Benennungen wenigstens, bis zu einem gewissen Grade erklären dürfte. Verwirrend in unserem Kontext der ›Freiheitsschrift‹ muß erscheinen, daß der Ungrund, der „über dem Geist ist" (SW 7.408), trotzdem „der anfängliche" heißt, doch wollen wir uns nach

[171] Cf. Schelling, Die Weltalter, p. 209.

[172] Schelling, Die Weltalter, p. 134; idem, Initia, p. 85; idem, System der Weltalter, p. 153.

[173] Schelling, Die Weltalter, p. 134, oder „Omega" (idem, Initia, p. 85; idem, System der Weltalter, p. 153).

[174] Cf. Schelling, Die Weltalter, p. 209.

[175] Schelling, Die Weltalter, pp. 14–16, 134, 226–228; idem, Grundlegung, p. 419.

[176] Cf. Schelling, Die Weltalter, pp. 15, 133, 227.

[177] Schelling, Werke, 12.565; cf. idem, Urfassung, pp. 23–24; cf. SW 13.257: „der als solcher seyende Geist ist nur das ü b e r sich selbst gehobene, nur das hinausgesetzte Tiefste." Cf. dagegen idem, Initia, pp. 86–87, wo „vor" u n d „über dem Seienden" identifiziert werden mit dem Höchsten, der aktuellen Einheit; nebeneinandergestellt zu finden SW 13.241: vor- und übermaterielle Einheit; idem, Urfassung, p. 89: Vor- und Überseiendes – vollkommener Geist.

[178] Schelling, Initia, p. 88.

unseren Vorbemerkungen dadurch nicht beirren lassen. „Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.“[179]

Wir erinnern uns: Der Indifferenz ist das „Weder–Noch“ zugeordnet; zudem sind „in dem Geist“ die Prinzipien „wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider“ (SW 7.408). Der übergeistige Ungrund ist nun aber das eine „nicht mehr“ (s.o.) und das andere „doch nicht“ (s.o.), weder »weder–noch« noch »sowohl–als auch«, nicht beschreibbar durch die vierte Setzungsvariante, nicht durch die dritte; ihn

[179] Schelling, Werke, 7.408; daß es sich hierbei nicht um die Liebe handelt, die dem Haß entgegengesetzt ist, kann geschlossen werden aus der Bestimmung des ‘Höchsten’ und des ‘höchsten Guten’ qua „weder Gut noch Bös, … weder Zuneigung noch Abneigung, weder Liebe noch Zorn“, in: idem, Die Weltalter, p. 134; cf. SW 8.264–265: „die ewig heilende, versöhnende Potenz, .. das ewige Wohlthun selber“; cf. SW 13.220–221: „Als das rein S e y e n d e ist das Wesen der von sich weggehende, n i c h t sich selbst wollende Wille, der Wille, der sich seiner selbst nicht annimmt oder der n i c h t das Seine sucht, der eben darum auch als u n v e r m ö g e n d erscheint, wie ein Mensch, dessen Wesen lautere Liebe, reines, sich selbst nicht versagen könnendes Wohlwollen wäre, wie ein solcher einer widerspruchsvollen Welt nothwendig als unkräftig und gleichsam widerstandlos erscheinen würde.“ Welch seherische Fähigkeit! Man glaubt, in diesem Zitat die Beschreibung eines Bodhisattva oder Pyrrhon zu vernehmen – und die allzumenschliche Reaktion eines Friedrich Nietzsche darauf (cf. F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 13.276–277, 265, 347); cf. Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 3.97.10–12: „Überall aber ist der, der nirgends ist (*Ubique autem est, qui nusquam est*), keinem Ort, sage ich, Heimat oder Haus, mit seiner Liebe verhaftet ist (*nulli, inquam, loco, patriae vel domo affixus amore*). So ist der in allem (*sic in omnibus est*), der von keinem irgendwelchen Dies oder Geschaffenen berührt wird (*qui nollo hoc aliquo sive creato afficitur*).“

kennzeichnet also kein Extrem mehr. Das »durch wirkende Wohlthun« wäre »éthisch« bzw. »ẽthisch«[180] dem Bodhisattva-Prinzip äquivalent, und ontologisch dem Zusammenfall von *saṃsāra* und *nirvāṇa* in Nāgārjuna's Mittelweg-Doktrin.[181]

„Gott ist eben wirklich nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung …"[182] und „doch der ganz in sich Abgeschlossene, Geendete und in diesem Sinn Absolute (nicht mehr Relative) … Zweiheit in der Einheit, und zwar in lebendiger, notwendig beweglicher Einheit"[183]. „Weisheit ist noch mehr als Wissen, es ist das wirkende Wissen, es ist das Wissen in That und Leben, oder sofern es zugleich praktisch. Daher können auch wir jene ewige Freiheit die Weisheit nennen, die Weisheit par excellence in dem hohen Sinne, in welchem dieses Wort besonders von den Morgenländern und namentlich im A.T. gebraucht wird. Das hebräische Wort, das Weisheit bedeutet, zeigt eigentlich seinem Ursprung nach Herrschaft, Macht, Stärke an. Nur in der Weisheit ist die Macht und die Stärke, denn sie ist das, was in allem, aber eben darum auch über allem ist. … Von dieser Weisheit fragt ein altmorgenländisches Gedicht [Hiob 28]: »Wo will man Weisheit finden, und wo ist die Stätte des Verstandes? Niemand weiß, wo sie lieget, sie wird nicht funden im Land der Lebendigen. Der Abgrund spricht: sie ist in mir nicht, und das Meer spricht: sie ist nicht bei mir«. Der Sinn ist: die Weisheit ist in nichts Einzelnem, sie weilt nicht im Lande der Lebendigen, denn sie

---

[180] Zur Unterscheidung von *éthos* und *ẽthos* cf. A. Baruzzi, Die Zukunft der Freiheit, p. 32.

[181] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.19–20; 16.10.

[182] Schelling, Werke, 10.260 ≙ idem, Grundlegung, p. 306; cf. idem, System der Weltalter, pp. 105–106.

[183] Schelling, Werke, 10.262 ≙ idem, Grundlegung, p. 307.

bleibt überhaupt nicht, [']sie fährt durch alles, wie der Wind, dessen Sausen man wohl hört, aber niemand kann sagen, wo seine Stätte ist['] [Joh 3.8]. Daß dieß der Sinn ist, erhellt aus der Fortsetzung der Rede, wo es heißt: „Sie ist verhohlen vor den Augen aller Menschen, die Verdammniß und der Tod sprechen: Wir haben mit unseren Ohren ihr Gerücht gehört", d.h. sie ist an uns vorübergegangen, wir haben von ihr nur gehört in transitu, im Vorbeigehen. „Selbst Gott weiß nur den Weg zu ihr", nämlich sie ist ihrer Natur nach nichts Stillstehendes, und auch bei Gott kann sie nicht als ein Stillstehendes seyn. „Gott weiß nur den Weg zu ihr, denn er sieht die Enden der Erde", d.h. alles menschlichen Lebens, und die Weisheit ist nicht im Anfang, nicht im Mittel, nicht im Ende allein, – sie ist im Anfang, Mittel und Ende. Also hier ist die Weisheit = ewiger Freiheit."[184]

Dieses Resultat dürfen wir nicht außer acht lassen, wenn wir im folgenden den Sinn einer weiteren, eigentlich bei ihm schon aufgewiesenen, und vielleicht auch der wichtigsten seiner Lemma-Konfigurationen, unter die Lupe nehmen, einer Setzungsfigur, die wir schon kennen aus der abendländischen Tradition, der wir in der morgenländischen begegnet sind, und von der wir eine Variante auch noch in der Philosophie seines Konkurrenten, Hegels, nachweisen werden. Durch sie

[184] Schelling, Werke, 9.223–224; Anmerkung in eckigen Klammern im ersten Falle aus der Fußnote des Originals in den Text eingefügt, die weiteren Anmerkungen in eckigen Klammern sind Ergänzungen von mir; gekürzt und leicht abgewandelt auch SW 13.239, 276; idem, Urfassung, p. 62; cf. auch idem, Philosophie der Offenbarung, p. 114; idem, Urfassung, pp. 132–133; zur Charakterisierung des Indefiniblen cf. idem, Die Weltalter, p. 219; idem, Initia, p. 19; zur Weisheit als „Maja" cf. idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 185–188; zur morgenländischen (weiblichen) Weisheit ganz allgemein cf. SW 8.296; idem, Die Weltalter, pp. 165–167; idem, Initia, p. 158; zur Herleitung des Worts *sophia* „von dem Wort σόος, ganz, heil, unversehrt", cf. idem, SW 13.364.

wird das gerade gezeigte Ungrund-Tetralemma erläutert genau so wie letzteres erstere einsichtig zu machen in der Lage ist. Ihr Zielpunkt ist das Höchste und Letzte, Omega.

Noch näher, in einzelnen Passagen sogar wörtlich, lehnt er sich, die ›Weltalter‹-Spekulationen vom Höchsten variierend, an die großen Mystiker an, insbesondere an Meister Eckhart und Johannes Tauler und deren lyrischen Nachklang, personifiziert in Angelus Silesius.[185] Dramatischer noch schildert er, wie der große Schritt am „Eingang zur Philosophie" (SW 9.218) vollzogen werden muß:

„Hier muß alles Endliche, alles, was noch ein Seyendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es a l l e s zu lassen – nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur Ist, selbst G o t t, …" (SW 9.217). „Aber nicht bloß die Objekte, auch sich selbst muß der lassen, der sich in jenen freien Aether erschwingen will." (SW 9.218) „Er muß, wie die orientalischen Weisen thaten, in die Wüste gehen. Er muß, wie griechische Weise, alles von sich werfen. – Plato stellt dieß als eine Scheidung, als eine Art des Todes dar."[186]

Nur folgerichtig und dem Lassen von allem gemäß wird die kategorische Negation bei der Kennzeichnung des 'Höchsten' (cf. SW 9.218), dem 'absoluten Subjekt'[187], balanciert

[185] Cf. E. Benz, Schelling, pp. 9–10; idem, Schellings theologische Geistesahnen, pp. 256–257.

[186] Schelling, Initia, p. 18; cf. SW 13.76; zu den „höheren Lehren … , sich von sich selbst zu scheiden", cf. SW 8.295–296; idem, Die Weltalter, pp. 164–165; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 170; ad Verbzw. Zernichtung des Ich (und Nicht-Ich) und Annihilation cf. SW 1. 200–201, 395; idem, System der Weltalter, p. 64; idem, Grundlegung, pp. 391, 393; idem, Brief an Hegel vom 4. 2. 1795, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 1.77, Nr. II; ad »Sterben« und »Tod« cf. idem, Urfassung, pp. 313–314; SW 13.448–449, 458; SW 9.218.

[187] Cf. SW 9.217; man beachte, daß auch diese Kategorie schillert

durch eine Art positiver Rückwendung, „den bejahenden Begriff desselben“ (SW 9.219): „es ist nichts – nicht etwas, und selbst dieß wäre wenigstens eine negative Definition; allein es ist auch nichts nicht, d.h. es ist alles.“ (SW 9.217) Jedoch geht Schelling eben nicht so weit, alle Lemmata abzuweisen, um auf den (nicht-) Status dessen zu weisen, das „schlechthin indefinibel“ (l.c.) ist. Er will vielmehr alles. Dazu wählt er eine Kombination, die uns bei Hegel – um die zusätzliche Positionierung der ersten zwei Kanten gesteigert – noch begegnen wird, wenn auch in dieser Explizitheit als Eintagsfliege, nämlich die Anerkennung der letzten beiden Extreme: „Ich kann weder bestimmt sagen, A sey B ($-\lambda_1$), noch bestimmt, es sey nicht B ($-\lambda_2$). Es ist sowohl B als nicht B (λ_3), und es ist weder B noch nicht B (λ_4).“[188]

Damit sind wir bei Jízàng's unterer Halbstufe der dritten Wahrheitsebene seiner „famous 'fourfold two truths'“[189] angelangt. Schelling ergreift diese Form in voller methodischer Kontrolle, damit wir nicht „in jene Gefahr des Verneinens gerathen“[190] und durch kategorisches Bestimmen gegen den

und sowohl auf das Tiefste und Erste als auch auf das Höchste und Letzte angewandt wird, cf. idem, Urfassung, pp. 38, 56 etc.; idem, System der Weltalter, pp. 28–29; SW 13.226–239; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 186–188.

[188] Schelling, Werke, 9.216 ≙ idem, Initia, p. 17; cf. SW 8.237, 238, 239; idem, Die Weltalter, pp. 26, 131, 228; und o.c., p. 235, bezüglich der Zeit als „Bild (eidolon) der Ewigkeit“: „Denn da diese weder Nichtseyendes noch Seyendes (λ_4) ist, so setzt die fortschreitende Zeit erst Nichtseyendes (λ_2) u. dann Seyendes (λ_1), über beyden aber die Einheit beyder (λ_3), die in so fern auch keines von beyden (λ_4), obwohl in anderer Art ist, als die völlig zeitlose Ewigkeit.“

[189] W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China, p. 155.

[190] Schelling, Werke, 9.219 ≅ idem, Initia, p. 19.

eigenen Grundsatz handeln[191], „von jenem absoluten Subjekt nichts schlechthin … auszusagen … . Dieß muß nun auch seine Anwendung haben auf den Begriff des Indefinibeln. … Denn auch gleich anfangs wurde ja nicht behauptet, daß es schlechthin das Form- und Gestaltlose sey, sondern nur, daß es in keiner Gestalt bleibe, von keiner gefesselt werde." (SW 9.219) „Als das Alles ist es nicht so indefinibel, daß es nicht auch definibel werden könne."[192] „Von dem Satz: Gott ist Ein- und Allheit, kann die Einheit nicht für sich gesetzt werden. Gott ist nicht das schlechthin Eine; denn das Eine ist nur im Gegensatz des Vielen, in Bezug auf das schlechthin Eine ist aber kein Vieles. Also hebt diese Idee sich selbst auf, und Gott ist auch nicht Eines. Dennoch ist er auch nicht nicht-Eines und Vieles."[193]

---

[191] Cf. Schelling, Werke, 9.219 ≅ idem, Initia, p. 19.

[192] Schelling, Initia, p. 19.

[193] Schelling, Werke, 7.152; cf. SW 7.152–154; zu unseren Explikationen unterwegs ist F. Bader, Transzendentalphilosophische Überlegungen zur «negatio negationis» und zur mystischen Einigung, p. 216: „Es heißt da zum Beispiel bei Pseudo-Dionysios und bei Meister Eckhart: Gott ist ein Sein, und Gott ist ein Nichts, und Gott ist weder ein Sein noch ein Nichts. Diese Aussage bedeutet in Berücksichtigung der Standpunkt-Reflexion: Gott ist für die Aussage ein (bestimmtes) Sein und weil er dies nicht sein kann, ist er für die Aussage ein Nichts, und weil er auch das für die Aussage nicht sein kann, ist er für sie weder ein Sein noch ein Nichts, und – so müßte man im Sinne des Regresses fortfahren: auch dieses «weder-noch» nicht, usw. Gott ist weder ein Sein noch ein Nichts, das heißt vom endlichen Wissen her: weder als wißbar noch als nicht wißbar (= *negatio negationis) zu behaupten, zu wissen*. … Es wäre … absolut unangemessen, solche Aussagen realobjektivistisch zu verstehen, also zu sagen, Gott sei als «Sein und Nichts» ein Widerspruch und als «weder Sein noch Nichts» die Synthese dieses Widerspruchs, etwa im Sinne der Widerspruchs-Dialektik Hegels, um dann im Sinne dieser «Denk»figur etwa die *coincidentia oppositorum* des Nikolaus von Kues zu deuten."

Sehr erhellend dürfte sein, daß Schelling die Äquivalente des derart Beschriebenen zusammenfassend selbst vorstellt: „.. historisch ist I h n e n vielleicht bekannt, daß eben diese Gleichgültigkeit – diese Indifferenz als Form des eigentlichen Absoluten angegeben worden." (SW 9.220–221) Sie ist eine „völlige[r] Gleichgültigkeit … Gleichgültigkeit, die sich selbst wieder und die Nichtgleichgültigkeit einschließt" (SW 9.220) und man möchte fast vermuten, sie wäre Hegels „Identität der Identität und Nichtidentität", welche ja „die erste, reinste, d.i. abstrakteste Definition des Absoluten"[194] ist, nachgebildet, heißt sie doch an anderem Ort „die Einheit der Einheit und des Gegensatzes"[195].

J. G. Fichte kommentiert: „… es ist sehr verfehlt, das absolute als Indifferenz des Subjektiven u. Objektiven zu beschreiben: und es liegt dieser Beschreibung die alte Erbsünde des Dogmatismus zu Grunde, daß das absolut objective in das subjective eintreten solle. … Wären sie ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden, so daß nu‹n› einer hintreten, u. sagen könnte, sie, diese *beiden* von denen er ausgeht, seyen im Grunde indifferent. Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müste sie ja eben absolut Nichts seyn, wie sie es denn in dieser Gestalt allerdings ist; der reine Widerspruch ist, … ; daß sonach dieses System, statt absolutes Identitäts-System, absolutes NullitätsSystem heißen sollte."[196] Ob er

[194] G. W. F. Hegel, Werke, 5.74; cf. G. W. F. Hegel, Werke, 2.96: „Das Absolute selbst aber ist .. die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm."

[195] Schelling, Die Weltalter, p. 75; SW 4.239–240.

[196] J. G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], Ms. p. 48r ≙ Meiner-Ausgabe, pp. 81–82 ≙ Fichtes Werke, 2.66.

der Schellingschen Sache damit wohl hundertprozentig gerecht wird?

Vielleicht dürfen wir uns in bezug auf die *catuṣkoṭi*-Diskussion der Mādhyamika-s noch eine verdeutlichende Bemerkung gestatten. Dort gelangten wir zu dem zunächst höchst befremdlichen Ausspruch Nāgārjuna's, daß der *saṃsāra* (Werdekreislauf) gleich dem *nirvāṇa* sei, und wir meinen, daß es sich bei Schelling, spricht er vom Geist, von Gott oder dem Höchsten, um eine strukturell analoge Argumentationsfigur, (quasi-)thetischer Art allerdings, handeln könnte: via Entleerung der endlichen Gegensätze durch Zurückweisung von Prädikaten (weder–noch) – um das Absolute also zu ‚bestimmen' – wird dieses zum Bestimmungslosen[197], genau so wie die Endlichen als bestimmungslos, als „Mittelwesen" (SW 6.46–47), „Nichtwesen" (SW 6.45–46) aufscheinen. Absolutes und Relatives fallen in der Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit zusammen. Einerseits zeigt das Absolute die Kompräsenz eines unendlichen Taumels der Differenten und des zugleich doch Identisch-Bleibens, andererseits erweisen sich die differenten Relativa als im Grunde voll und ganz in Identität aufgegangen[198]. Der Perspektivewechsel zur Wesenlosigkeit als Stein des Weisen?[199]

---

[197] Skr. *lakṣaṇa-śūnya*; *animitta*; *alakṣaṇa*.

[198] Sollte sich hier nicht auch Kitarô Nishida's „Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität des Einen und des Vielen" (K. Nishida, Gesamtausgabe, 9.152 [japan.], zitiert nach der Übersetzung von E. Weinmayr, Denken im Übergang – Kitarô Nishida und Martin Heidegger, p. 50) anreihen? Cf. Chang Chung-yuan, The Philosophy of Taoism according to Chuang Tzu, p. 419: „Nishida explains that, "the essential meaning of Mahayana Buddhism is to attain to absolute affirmation through absolute negation by realizing the anxiety of deep self-contradiction in the very depth of the self.""

[199] Zur Absolutheits-Philosophie als Alchimie cf. M. M. Pattison Muir, Alchemy and the Absolute.

„Die absolute Formlosigkeit ist eben die höchste, die absolute Form, wo sich das Unendliche in ein Endliches faßt, ohne von seinen Schranken berührt zu werden. … hier begegnen wir jener Identität der absoluten Form mit der Formlosigkeit;“ (SW 5.465) „… weil Negation der Negation ähnlich und gleich seyn muß, die Identität dadurch gesetzt ist, daß in der absoluten Geschiedenheit kein Punkt vom andern wesentlich verschieden, sondern jeder dem andern vollkommen ähnlich und gleich ist“ (SW 6.45). Es ist nur folgerichtig, wenn ein stetiger Übergang vom einen zum anderen zurückgewiesen wird. Zwischen Relativem und Absolutem kann es kein Verhältnis geben, das ist schon ein scholastischer Gemeinplatz:[200] „wie kann sie [sc. die Philosophie] ihnen also irgend ein positives Verhältniß zu Gott [dem Absoluten] geben?“ (SW 6.38) Ironisch meinend, in der Sache aber treffend, bemerkt dazu K. Weiller:

„Herr Schelling giebt sich viel Mühe, diese reine Dieselbigkeit diesesmal recht rein darzustellen. Er erklärt, daß sie **weder das Seyn** (die Objektive) ($-\lambda_1$) **noch das Vorstellen** (das Subjektive) ($-\lambda_2$) *auch nicht die Einigung*, die Dieselbigung (…) *vom beyden* ($-\lambda_3$), indem ja beyde nichts sind (»λ_4«), sondern **das gleiche Wesen** oder das **An sich** von diesen beyden sey, welche freylich auf diese Weise nichts destoweniger auch wieder Nichts sind, und sohin zu verursachen scheinen, daß jene Dieselbigkeit nur das gleiche Wesen, das

[200] Cf. Thomas Aquinas, In Physic. 8, 3, apud Anonymus (Meister Eckhart), Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis, ⟨ed./tr.⟩ M. Bindschedler, p. 136.6–7 (mit Anmerkung der Herausgeberin): „»*infiniti ad finitum nulla est proportio*«“ (das Unendliche steht zum Endlichen in keinem Verhältnis); dasselbe bei N. Cusanus, De visione Dei, Kap. 23 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 3.200/201; cf. o.c., 2.628/630; P. Charron, Œuvres, tome 2, Les Trois Vérités 1.5, p. 13; (Pseudo-)Porphyrios, In Platonis Parmenidem, III–IV, ⟨ed./tr.⟩ P. Hadot, pp. 72–85.

„An sich“ des Nichts und wieder Nichts ist.“[201] Wirklichkeit und Erscheinung determinieren sich gegenseitig wie zwei »Nichtse« oder eine Doppelleere. O h n e das eine »Nichts« ist das andere nichts *et vice versa*, und m i t ihm?[202]

Der Schule bleibt, um noch einmal K. Weiller zu bemühen, der Schule bleibt „das wichtige Verdienst, für das große Bild des Höchsten die richtigste, reinste – – *Einfassung* entworfen zu haben. … Die Füllung der Umrisse, die ganze, große Zeichnung selbst, den heiligen Inhalt zur schönen Form, das liefert sie nicht. Das kann sie aber auch nicht liefern; denn dazu führt keine Abstraktion“[203]. Ganz richtig. Demgegenüber, Herr Weiller, müßten Sie uns erläutern, wie dies „eine **freye** Lebendigkeit, die das, was sie auffaßt und bearbeitet, auch selbst und frey hervorbringt“[204], vermag.

---

[201] K. Weiller, Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie 2.20; derselbe Vorwurf der Doppelleere wurde von G. de Ruggiero, Modern Philosophy, p. 275, an F. H. Bradley gerichtet, was im entsprechenden Kapitel 17 zitiert werden wird.

[202] Nicht können wir hier einen Bogen schlagen zu J. G. Fichtes «Wissenschaftslehre» des Jahres 1805, in welcher zudem offensichtlich auf Schellings ›Philosophie und Religion‹ kritisch Bezug genommen wird, cf. J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, pp. 48–49 (≙ Ms. p. 12r1).

[203] K. Weiller, Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie 2.27; man vergleiche F. H. Bradley's Wahrheitstelos der Darstellung von „main features“ (F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 140), vom „general character of Reality“ (F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 484–485).

[204] K. Weiller, Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie 2.28.

14b Ungrund und Leere: Schellings kreatives Chaos

Schelling war mit den zu seiner Zeit verfügbaren Schriften über orientalische und spezifisch indische Weisheitslehren wohlvertraut. Nicht nur gesteht er in einem Brief aus dem Jahre 1809: „Ich habe viel Morgenländisches gelesen, aber nie als Studium“;[205] entgegen seiner sonstigen Gewohnheit, die Herkunft seines Wissens im Dunkeln zu lassen,[206] nennt er in einigen Vorlesungen der ›Philosophie der Mythologie‹ sogar mehrere Autoren, aus deren Werken er indologische Kenntnisse und solche über den Buddhismus erworben hat (cf. SW 12.519). Und „… aus seiner Freundschaft mit den beiden Schlegels, Goethe, Schiller und anderen Stammgästen der intellektuellen Salons von Weimar und Jena, müssen wir annehmen, daß er mit den grundsätzlichen Errungenschaften der Indologen vertraut war …“[207] Nicht zu vergessen der Umstand, daß der berühmte Indologe F. Max Müller, Hörer und persönlicher Bekannter Schellings, dessen Philosophie er einen „poetischen Zauber“[208] zumaß, ‘damals in Berlin für Schelling mehrere Upanischaden übersetzte’[209], daß er ihn als großen „Verehrer der alten indischen Literatur“[210] und einen Geist kennenlernte, der „namentlich von den Upanischaden,

---

[205] Schelling, Brief an Schubert vom 27. 5. 1809, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 2.160.

[206] Cf. E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen, p. 236.

[207] J.W. Sedlar, India in the Mind of Germany, p. 42.

[208] F. M. Müller, Damals und Jetzt, p. 415.

[209] Cf. F. M. Müller, Damals und Jetzt, p. 416.

[210] F. M. Müller, Damals und Jetzt, p. 416.

den ältesten philosophischen Abhandlungen, die noch zum Veda gehören, ganz entzückt“[211] gewesen sei, welches ‘Entzücken er mit seinem Antipoden, Schopenhauer theilte’[212].

Während jedoch aus der früheren Schaffensperiode einige romantische Wertschätzungen des Orients als Wurzel europäischer Kultur überliefert sind,[213] ja Überschätzungen des ferneren Ostens, indem „die sogenannten biblischen Bücher …

[211] F. M. Müller, Damals und Jetzt, p. 416.

[212] Cf. F. M. Müller, Damals und Jetzt, p. 416; H. v. Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker, p. 34: „Das «Identitätssystem» mit seiner Lehre vom undifferenzierten Absoluten, das vermittels intellektueller Anschauung erfaßt werden kann, weist manche Analogien zum Vedānta auf, so daß die Frage aufgeworfen worden ist, ob bei seiner Genesis neben den Einflüssen von abendländischen Philosophen auch solche von indischen Mystikern mitgewirkt haben.“ Cf. W. Heinrich, Der Sonnenweg, p. 263.

[213] Schelling, Brief an Windischmann vom 18. 12. 1806, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 2.108: „Was ist Europa, als der für sich unfruchtbare Stamm, dem alles vom Orient her eingepfropft und erst dadurch veredelt werden mußte? Wir können des letzteren nicht entbehren, offne, freie Communication mit demselben muß sein, damit das alte Leben des 15. und 16. Jahrhunderts schöner wiederkehre.“ Cf. Schelling, Werke, 5.298; Schelling, Brief an A. W. Schlegel vom 26. 8. 1808, in: F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente Bd. 1 (1775–1809), pp. 414–415 ⟨ed.⟩ H. Fuhrmans: „Ich habe ihm zu wiederholten Malen vorgestellt – auch Baader – daß eine Akademie der Wissenschaften sich in diesem Augenblick nicht mehr auszeichnen könnte, als durch Einleitung dieser Untersuchungen [über indische Lehren insbes. im Hinblick auf die Pantheismus-Frage] im Großen und durch Unterstützung einer Gesellschaft gelehrter Männer, die sich ausschließlich damit beschäftigte; ja daß eine ganze orientalische Akademie jetzt nicht zuviel wäre. Stünde es in meiner Gewalt, so müßte irgend eine Regierung eine förmliche Mission nach dem Morgenland, nach London und Paris zu dem Zweck dieser Nachforschungen veranstalten, deren Haupt unser ehrwürdiger Bramine Friedrich [Schlegel] seyn sollte.“ Als späte Einschätzung cf. Schelling, Werke, 13.8: „Nicht unter den Platanen des Ilyssus allein, auch unter Palmen, auch am Ganges und Nil haben philosophische Geister gewandelt, wenn auch von

an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornämlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten“ (SW 5.300), war sein späteres Urteil über indische Weisheitslehren abschätzig,[214] indem angesichts der „durchaus praktischen Tendenz der Vedas“ (SW 12.480), d.h. der mystischen,[215] des Mangels an ‘theoretischen Aufschlüssen’ – „Ueber die Art .. , w i e in Gott alles Eins oder alles aus ihm als der ursprünglichen Einheit hervorgegangen ist“ (SW 12.480) –, des Mangels an „Vernunft oder rationaler Wissenschaft“ (SW 12.479), angesichts der „Versicherung .. , daß alles Eins, und zwar in Brahma Eins sey“ (SW 12.480), und kein bestimmter, persönlicher Gott (cf. l.c.), „im Ganzen die Upanischads eine sehr unerfreuliche Lectüre sind.“[216]

Wichtig zum Verständnis der Schellingschen Position gegenüber dem Buddhismus speziell ist aber seine Bestimmung des Verhältnisses dieses zum Vedānta. Zum einen

---

dorther kein vernehmliches, entscheidendes Wort, höchstens unbestimmte Laute zu uns gedrungen;“.

[214] Bezüglich des Alten Testaments stellt er lapidar fest: „Dieses h. [eilige] B.[uch] ist bei weitem vortrefflicher als die Orphischen Bücher [?], die Zoroastrischen und die Vedas, …“ (Schelling, System der Weltalter, p. 135); und zum Verhältnis von Christentum und Philosophie: „… nur durch das Christentum sind die hohen und großen Ansichten in das Leben und in die Philosophie gekommen.“ (o.c., p. 91) Cf. SW 12.446, 461; SW 13.403–405 ≅ idem, Urfassung, pp. 256–258.

[215] „Weg des exaltierten Gefühls oder des Mysticismus“ (Schelling, Werke, 12.479; cf. SW 12.482; 13.405); „bis zur Verrücktheit gehende Unificationstheorie“ (SW 12.518; cf. SW 13.405).

[216] Schelling, Werke, 12.480; cf. J. W. Sedlar, India in the Mind of Germany, pp. 43–45; unsere Stellenlese oben widerlegt allerdings Sedlar’s Feststellung, daß ‘wir nirgends in seinen Schriften den Ausdrücken hoher Verehrung indischer Weisheit begegnen, die in den Werken Schopenhauers so häufig erscheinen’ (cf. o.c., p. 45).

glaubt er, der Meinung, die 'antimythologische Tendenz' des Buddhismus, seine „Häresis" und „Ketzerei" sei schon „in den mystischen Theilen der Vedas selbst gelegen" (SW 12.481), könne man zwar „einen gewissen Schein geben" (l.c.), insgesamt seien aber „Diese Theile der Vedas .. das Werk eines gegen die Mythologie erregten, ihr entgegengesetzten, aber keineswegs sie positiv zu überwinden vermögenden Geistes, der, um sich aus den Banden derselben zu erretten, sich in das Leere und das Nichts stürzt" (SW 12.518), den „Abgrund einer absolut unpersönlichen, insofern inhaltsleeren Einheit" (l.c.) „außer den Potenzen" (SW 12.478), und Resultat des 'verwirrenden Einflusses des Buddhismus'[217], obwohl es unmöglich sei, „darüber zu entscheiden, ob die Maja aus dem Buddhismus in das indische System oder umgekehrt aus der indischen Philosophie in den Buddhismus aufgenommen worden."[218]

Dieser These zum Trotz wird nun aber nicht der Buddhismus als die eskapistische Variante jener beiden Lehren bloßgestellt, sondern der Vedānta. „Denn Budda ist nach allem, was wir von ihm wissen, zwar nicht der ursprünglich materielle, aber der freiwillig sich selbst materialisirende Gott, der aus reiner Liebe zur Kreatur selbst sich zur Materie

[217] Cf. Schelling, Werke, 12.517–518; SW 13.404–405; cf. Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 222: „Der Buddhismus sowohl als der durch ihn angeregte *Mystizismus, Idealismus und Spiritualism*, der sich besonders unter den Wischnuiten entwickelt hat, dienen nur dazu, *die Verwirrung des unglücklichen Bewußtseins* zu vollenden." Cf. Schelling, Urfassung, p. 258; das Ideologem von Buddha als Zersetzer der vedischen Orthodoxie ist viṣṇuitischer Herkunft, cf. H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, pp. 436[1]–437; Śrī Aurobindo, Birth Centenary Library, 22.403–405, was Schelling sehr wohl wußte, wie die Textstelle SW 12.498, beweist.

[218] Schelling, Werke, 12.517; cf. SW 12.515; man achte bitte genau auf die Diktion.

herabsetzt, und alle Formen der Natur durchwandelt, nicht außer der Natur bleibt, wie der Schöpfer der Vedanta." (SW 12.482) Weil der Buddhismus „zugleich einen Dualismus in sich schließt"[219], darum sei er nicht „eine solche abstrakte Einheitslehre" (SW 12.501). Vielmehr sei er die im Gegensatz zur mythologischen Entwicklung wirksam werdende andere Seite des „schneidenden Contrastes" (SW 12.509) in „der Tiefe des … religiöse[n] Bewußtseyn[s] Indiens" (l.c.), der auf die Tatsache zurückzuführen sei, daß Inder und Perser zu „einem und demselben Hauptast der Menschheit gehören" (SW 12.508) und der persische „das der Mythologie entgegengesetzte System" (SW 12.236) verkörpere, von welchem „derjenige Zweig des Urstammes" (SW 12.509), der „der mythologischen Entwicklung folgte" (l.c.), „Das indische Volk" (l.c.), „sich losgerissen" (l.c.) habe. Insofern darf es niemanden verwundern, wenn Schelling erklärt, daß er „den Budda für die später erschienene Mithrasidee"[220], für persisch hält[221].

Schelling versteift sich auf die Gegensetzung von Buddhismus und Vedānta in der Weise, daß er diesem seinen 'gesteigerten Idealismus oder Spiritualismus'[222] vorwirft, jenen aber für die 'relativ materiellere Religion' (cf. SW 12.576) hält, deren Gott in die Natur übergeht, „sich mit der ganzen

---

[219] Schelling, Werke, 12.501; cf. SW 12.235–236, 500–506, 510, 516–517; cf. H. v. Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker, p. 36.

[220] Schelling, Werke, 12.500; cf. SW 12.235.

[221] Cf. dazu Schelling, Werke, 12.500–517; zu beachten sein Hinweis auf Mani als *tertium* seiner Parallelisierung und den Übertrittsschwur zur katholischen Kirche, wo „sich Zoroaster, Budda und Manes ausdrücklich zusammengestellt" (SW 12.505) finden; ad Mithras als „μεσίτης, Mittler" cf. SW 12.501, 212–213.

[222] Cf. Schelling, Werke, 12.482; 5.298; cf. dagegen Schelling, Urfassung, p. 258; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 222.

Natur befreundet, deren Freuden und Leiden er theilt“ (SW 12.235), „Allgott“ (l.c.) ist. Ob diese Hinwendung zur Natur, die Schelling der Lehre Buddha’s attestiert, und die sein Schaffen in so prägnanter Weise durchzieht, wohl einen weiteren Fingerzeig darstellt auf gemeinsame Momente bezüglich seiner Rekonstruktion jener [Lehre des Buddha] und der Konstruktion seines eigenen Systems?

Tatsächlich finden wir in der Interpretation, welche der schwäbische Seher-Denker unserer orientalischen Weisheitslehre angedeihen läßt, die gleichen (quasi-ontologischen) Extrempunkte als am Ende seiner eigenen dialektischen und reinrationalen, negativen Philosophie, welche, wie wir bereits gehört haben, negativ ist, „*weil bloß mit Wegschaffen beschäftigt*“[223], selbst zu „*keiner wirklichen Erkenntnis* fähig“[224] ist, trotzdem aber „positiv, da sie die positive außer sich setzt und zu ihr hinstrebt“[225].

„Nach der dem mongolischen Buddismus eigenthümlichen Darstellungsweise ist der Grund der Welterscheinung eine ursprünglich gestörte Einheit. Die Einheit in ihrer Unbeschränktheit oder Freiheit von dem Gegensatz wird in den mongolischen Schriften l e e r e r Raum genannt. Damit ist aber nicht etwa der sinnliche Raum gemeint, es soll damit nur das noch Widerstand- und Spannungslose der ersten Einheit ausgedrückt werden. … An der Stelle dieser stillen ruhigen Leere ist nun das wilde Meer des Werdens und Entstehens getreten, was die mongolischen Buddisten Ortschilang nennen. … Dieses Meer des Werdens ist n u r die äußere Erscheinung des in getrennten Eigenschaften hervortretenden Gottes.“ (SW 12.519–520)

Mit dieser „ersten Einheit“ sind wir nun beim *minimum genus* der Schellingschen Spekulation selbst, „dem rein Negativen“[226], der ‘unendlichen Negativität’ (cf. SW 14.355),

---

[223] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 152.

[224] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 152; cf. SW 1.200; 8.235; 9.217–218, 228–231, 237–240; 13.251–252; idem, Die Weltalter, p. 134; idem, Grundlegung, p. 391; idem, Initia, p. 18.

[225] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 153.

[226] Schelling, System der Weltalter, p. 103.

dem „Zero“ (SW 4.6) und der ‘bloßen Null’[227], dem ‘unendlichen Nichtseyn’ (cf. SW 14.355), dem „Nichts“[228] und „Nichts von dem Nichts oder – mit Pindar – .. Schatten von dem Nichts, .. Schatten von dem Schatten“,[229] dem ‘Nichtseienden, τὸ μὴ ὄν’[230], „*»instar«*“[231], „in-stans“ (SW 12.56), ‘Tiefsten, Verborgensten, Unnahbarsten’[232] und „Mysterium alles Seins“[233], dem ‘Sinistren’ (cf. SW 13.226), nicht dem „Nichtsein, sondern … Minimum des Seins“[234], dem absoluten „Mangel an Realität“[235], dem ‘unendlichen Mangel an Seyn’ bzw. ‘unendlichen nicht Seyn’ (cf. SW 12.49), dem „Ungrund“ als „Indifferenz“ (SW 7.406–407), der „Spannungslosigkeit = Freiheit“[236], dem ‘Absoluten an sich’[237], dem ‘schlechthin betrachteten Absoluten’ (cf. SW 7.408) angelangt.

---

[227] Schelling, Werke, 4.6; cf. SW 13.77; Potenz 0 (SW 4.87); $-A^0$ (idem, Initia, pp. 84–86); 0 (idem, System der Weltalter, p. 28); 0° (idem, Urfassung, p. 62).

[228] Schelling, Werke, 12.51; 13.231.

[229] Schelling, Initia, p. 112; cf. o.c., p. 109.

[230] Cf. Schelling, Grundlegung, p. 409.

[231] Cf. Schelling, Grundlegung, p. 409; SW 14.45.

[232] Cf. Schelling, Grundlegung, p. 409.

[233] Schelling, Grundlegung, p. 409; cf. SW 12.59.

[234] Schelling, System der Weltalter, p. 103.

[235] Schelling, Werke, 4.6; cf. SW 8.352.

[236] Schelling, Werke, 9.231; Zuordnung hier nicht eindeutig erschließbar; cf. SW 13.271, contra SW 12.520.

[237] Cf. Schelling, Werke, 12.621.

„… als dieses Nichts ist es .. Magie, die Potenz“[238], „Urpotenz“ (SW 13.294); „die indische Maja, welche die Netze des Scheins (des bloß Erscheinenden, nicht Wirklichen) ausspannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichsam zu fahen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen“[239], „Maja = Magie = Möglichkeit … Urmöglichkeit“ (SW 12.482), zwischen welcher und dem „Budda“ „das innigste Verhältnis“ (SW 12.516) bestehe, da „ohne einen veranlassenden Grund, ohne gleichsam einen Reiz zur Weltschöpfung“ (SW 12.515) keine freiwillige Materialisation (cf. SW 12.482) und Freundschaft mit der Natur (SW 12.235) stattfinden könnte. Die „Maja“ ist „auch in den Buddismus aufgenommen und gewissermaßen auch da nothwendig. Die Materie, in welche sich der Schöpfer versenkt, mußte sich ihm zuerst als Möglichkeit und demnach als Princip in ihm selbst, darstellen.“ (SW 12.515)

Schon in den ›Weltalter-Schriften‹ konturiert Schelling diesen Tiefpunkt des Seins mit den drastischsten Bezeichnungen, um so gleichermaßen der dunklen Vergangenheit[240] und dem, was „hinter das Seyn“[241] zurückreicht, „j e n s e i t s des Seyns ist“ (SW 13.76), anders gewendet, „was v o r dem Seyn [,] ist oder d a s , w a s s e y n w i r d (dieses eigentlich noch völlig Unbestimmte …)“[242], als „völlige Wüste des Seyns“ (SW 13.76), die unbestimmte, „unendliche Potenz

---

[238] Schelling, Werke, 13.231 ≙ idem, Urfassung, p. 55.

[239] Schelling, Werke, 13.294; ad „fahen“ – „An-fang“ – „Potenz“ – „Magia“ – „Hunger“ cf. SW 14.355; idem, Initia, pp. 94–96, 100; SW 8.352; 13.206; idem, Die Weltalter, p. 216; SW 11.294: „Anfang … Mangel, die tiefste Potenz, … , das Nichtseyende, … der Hunger nach Seyn“; das Fangen im Netz entspricht dem „Bedecken“ im Zusammenhang mit Chaos – Janus – Null (cf. SW 12.601).

[240] Cf. Schelling, Die Weltalter, p. 225.

[241] Schelling, Werke, 13.75, 76, idem, Urfassung, pp. 23–24.

alles Seyns“ (SW 13.76), „die aber, eben weil bloße Potenz, in gewissem Sinne = nichts ist, … das gegen alles Offene, allem Gleiche (omnibus aequa), das nichts Ausschließende – … die reine Potenz“[243], „von nichts voreingenommene Potenz“ (SW 13.74), feierlich anzudenken. Dieses „Unbestimmte (τὸ ἀόριστον)“ (SW 13.76), das „Plötzliche“ (SW 13.267), ein „Absonderliches (ein χωριστὸν im aristotelischen Sinn)“ (SW 11.274), als „der unmittelbare Inhalt der Vernunft“ (SW 13.76), welche selbst „das Weibliche“[244], nämlich Potenz[245], wird in den ›Weltalter-Fragmenten‹ also folgendermaßen besungen:

„Die vollkommene Lauterkeit aber ist eben das, was übrig bleibt, wenn alle Eigenschaftlichkeit abgethan ist, die reine Bloßheit; Abgeschiedenheit von allem, die an nichts hängt, das keine Berührung verträgt, gleichsam eine Jungfräulichkeit, vollkommene Einfalt der man also nicht unmittelbar sich nähern kann als durch ein völliges Aufgeben der Erkenntniß; wenn man sie nicht will ist sie da, wenn man nach ihr greift entflieht sie.“[246]

---

[242] Schelling, Werke, 13.207; cf. 13.204.

[243] Schelling, Werke, 13.75; cf. zum Vergleich Rabbi Nachman von Bratslav, in: S. Hessing, Prologue with Spinozana – parallels via East and West, p. 53: „»The wisdom of not being, the wisdom of the void (Ayin) – cannot be realized. It is not something but it makes all somethings possible.«“ Cf. idem, Proton axioma kai proton pseudos, p. 289.

[244] Schelling, Werke, 13.75; ad Weibliches cf. SW 8.296; 12.142, 155–160; 13.75, 383; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 185; idem, Initia, p. 158; idem, Die Weltalter, p. 165.

[245] Cf. Schelling, Werke, 13.75; cf. SW 13.103: „… δύναμις. Aus dem Schooß der Unbestimmtheit und Unendlichkeit der Potenz, des Möglichen, erhebt sich die Natur stufenweise gegen das Ende, …“

[246] Schelling, Die Weltalter, pp. 214–215.

Sie ist „ewiges Nein“ (SW 8.225), „das Unvordenkliche, Erste“[247], sie ist „das von allem Setzen schon voraus Gesetzte“[248], „kein Seyendes“[249], sondern das „ἀνυπόθετον“[250], die „Urlauterkeit“[251]. Und gegen Ende seines Schaffens nennt Schelling diese nicht minder rigoros das „Abgeschiedenste“[252], „eine Leere“ oder „Leerheit“[253] und „negative Einheit“[254]. „… dieser erste Begriff“ (SW 13.251), andererseits auch die ‘reinste Aseität’ (cf. l.c.), „der an sich seyende Geist“ (l.c.) geheißen, „wird .. nur in der Nicht-Bewegung gefaßt, … im an-sich-Halten, im selbst-still-Stehen“[255]. Er ist das, „dem der Verstand nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er schweigt, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will.“[256]

---

[247] Schelling, Die Weltalter, p. 214.

[248] Schelling, Die Weltalter, p. 214.

[249] Schelling, Die Weltalter, p. 213.

[250] Schelling, Die Weltalter, p. 215.

[251] Schelling, Die Weltalter, p. 215.

[252] Schelling, Grundlegung, p. 410; SW 13.252.

[253] Schelling, Initia 89, 100; SW 13.77, 206; die „leere Unendlichkeit“ und „leere Ewigkeit“ von SW 13.238, sind sehr schwer im System Schellings zu verorten; wir halten sie nicht für die reine Potenz, eher schon für ein nichtiges Leeres; zur Erhärtung unserer Hypothese cf. idem, Initia, p. 85.

[254] Schelling, Initia, p. 86.

[255] Schelling, Werke, 13.251; cf. SW 2.378; 13.164; idem, Urfassung, pp. 73–74; ad „Ruhe“ als Ziel des Denkens cf. SW 14.13; idem, Urfassung, pp. 411–413.

[256] Schelling, Werke, 13.251; „und wenn man einer gewissen Klasse von indischen Braminen, unter deren Uebungen, durch welche sie der höchsten Contemplation oder Beschaulichkeit sich fähig zu machen suchen, auch eine besondere Praxis hinsichtlich des Athem-Einziehens

In einem vorläufigen Resümee kann an dieser Stelle schon festgehalten werden, daß die Charakterisierungen der Urpotenz nicht nur auf die buddhistische *śūnyatā* weisen könnten, sie drücken per Negation und Indistinktion ebenso Schellings eigene Vorstellungen von phänomenaler Realität aus.[257] Bezüglich der Methodik seiner philosophischen Spekulation würde das bedeuten, daß der Schlußstein des aposteriorischen Wegabschnitts zugleich Stein des Anstoßes zur apriorischen Bewegung der Vernunft wäre (von uns erster Umschlagpunkt zur positiven Philosophie genannt), und sich auf diese Weise eine lückenlose »Entfaltung« und kontinuierliche »Stufung« des Kenotischen der *philosophia ascendens* bis hin zum vollkommenen Geist, dem Wendepunkt zum Wiederabstieg (zweiter Umschlagpunkt zur positiven Philosophie), ergäbe, wobei natürlich dazugesagt werden muß, daß wir keine

---

oder an-sich-Haltens vorkommt, wenn man diesen Braminen oder ihren Vorgängern eine Kenntniß der Idee, welche hier entwickelt werden soll, zuschreiben wollte, so müßte man eben annehmen, daß die Erfinder dieser vielleicht jetzt gedankenlos ausgeübten Praxis damit nur die Art anzeigen wollten, wie man sich jenes Tiefsten und Innersten und gleichsam Abgeschiedensten in der Gottheit versichere, das in der That nicht in einer Expansion oder Exspiration, sondern nur in der höchsten Attraktion (Zurückziehung) und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewissermaßen e m p f u n d e n wird." (SW 13.251–252 ≅ idem, Urfassung, pp. 74–75 ≅ idem, Grundlegung, p. 410) Handelt es sich hierbei vielleicht um einen Zimzum des Zimzum? Unspezifisch wird ähnliches auch SW 9.237–238; idem, Initia, p. 55, zur Sprache gebracht; auch Plotinos berichtet, daß sich die Psyche, die sich vom Leib trennen will, gleichsam räumlich in sich selbst zusammenziehen muß (τοῖς οἷον τόποις συνάγοθσαν πρὸς ἑαθτήν), cf. Plotinos, Enneaden 1.2.5.6 § 23; cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 14.31–35; cf. J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.413.

[257] Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.329: „»Emptiness« (*suññatā*) in Pāli contexts is not the metaphysical Zero (Nonbeing as the principle of Being, Infinite Possibility as distinguished from Indefinite Actuality), but a characteristic of this world, …"

Passage in den zahl- und umfangreichen Werken des Genius kennen, die unsere Rekonstruktion zweifelsfrei sicherte. Wir bitten darum, die schon im methodischen Vorspann dieses Hauptkapitels herausgestellte Amphibolie des Leeren, des Nichts, des Mangels und der Null bei Schelling im Auge zu behalten; nur unter Berücksichtigung des Bezugspunktes seiner symbolträchtigen Kennzeichnungen nämlich ergibt eine Parallelbetrachtung seiner Lehre und der buddhistischen Sinn und bringt das Maß der Umdeutung, die er dem Buddhismus angedeihen läßt, ans Licht.

„Also ist das allen Vorauszusetzende zugleich die alles verzehrende Lauterkeit, oder mit dem Morgenländer zu reden das Unverhüllte, das Bloße, vor dem nichts bestehen kann.“[258] Wenn hier vom „Bloßen“[259], vom „Unverhüllten“ des Morgenländers gesprochen wird, dann könnte es sich durchaus um die ‘stille ruhige Leere’[260], *śūnyatā*, handeln, finden wir in den großen ›Petersburger Wörterbüchern‹ als Übersetzung von *śūnya* u.a. die Adjektive „beraubt“, „baar“, ‘ohne .. seiend’, „frei von“[261], und unter Rubrik Nr. 10 des großen ›Sanskrit-English Dictionary‹ V. S. Apte’s: „bare, naked“[262]. Gleichermaßen vorstellbar ist jedoch, daß das „Unverhüllte“ und „Bloße“ die Übersetzung des griechischen ἐρῆμος:[263] einsam, leer, entblößt, verlassen, öde, wüst,

[258] Schelling, Die Weltalter, p. 213.

[259] Cf. auch Schelling, Initia, p. 89; idem, Grundlegung, p. 187.

[260] Cf. Schelling, Werke, 12.520.

[261] O. Böhtlingk / R. Roth, Sanskrit-Wörterbuch Bd. 7, col. 279.

[262] V. S. Apte, The Student’s Sanskrit-English Dictionary, p. 560.

[263] Gleichbedeutend sind ἐρῆμος und χῆρος.

ohne, repräsentiert, das bei Plotinos aus Lykopolis/Ägypten auftritt.[264]

Nochmals wäre denkbar, es handelte sich um „*tò dè gumnòn kaì enupódeton, tò ápheton, kaì eúluton, kaì áscheton, kaì kathareũon tẽs tõn ektòs prosthḗkēs*“,[265] das Nackte wie auch Unbeschuhte, das Beraubte und Wohlgeschiedene/Absolute und Unfaßbare/Unbezwingliche und das von äußerem Zusatz Reine, oder das *aperikalúptōs* des Syrers Dionysios Areopagita,[266] wiederum mit einem vergleichbarem kategorialem Stellenwert. Eine weitere Herkunftsmöglichkeit wäre bei dem Orientalen Basileides dem Gnostiker zu suchen,[267] doch dürfte das im Originaltext in Frage kommende Wort *tò oudén* (das Nichts) wegen seiner ziemlich eindeutigen Grund-Konnotation für Schellings Übersetzung nicht gerechtfertigt sein. Eine Identifikation mit jüdischen Lehren, eventuell der

---

[264] Cf. Plotinos, Enneaden 6.9.11.13 § 74.

[265] Dionysios Areopagita, De coelesti hierarchia 15.3 ≙ Patrologia Graeca, 3.332D; im lateinischen Kommentar zum ›Granum sinapis‹, Strophe 6, wird diese Stelle aus der Übersetzung von Iohannes Scottus Eriugena, Patrologia Latina, 122.1067B, zitiert und mit der Entblößtheit des alttestamentlichen ›Hoheliedes‹ 5.3, einer orientalischen Quelle also, in Verbindung gebracht, cf. M. Bindschedler, Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis, pp. 118/119, mit Erläuterung o.c., p. 225; im ›Granum sinapis‹, Strophe 6, ⟨ed.⟩ K. Ruh, Meister Eckhart, p. 48, selbst wird „*Daz wûste gût*“ (Die Wüste, dieses Gut) u.a. charakterisiert mit: „*blôs âne wât*“ (bloß, ohne Kleid); zur Nacktheit cf. M. Porete, Le mirouer des simples ames 52; 94; 104; 133–135; Schellings Kenntnis einer der angegebenen mittelalterlichen Schriften scheint nicht sehr wahrscheinlich.

[266] Cf. Dionysios Areopagita, De mystica theologia, Kap. 2 ≙ Patrologia Graeca, 3.1025C.(95); daß Meister Eckharts und seiner Nachfolger Ausdrücke von Wüste, Einöde, Bloßheit, Lauterkeit, Abgeschiedenheit etc. etc. hauptsächlich Verdeutschungen aus der Neoplatonik sind, bedarf keiner genaueren Erwähnung.

[267] Cf. Hippolytos, Refutatio omnium haeresium 7.20.2.

Kabbala, scheint ebenso nicht ausgeschlossen, gerade weil gilt: „Selbst Bibelzitate führte er gelegentlich mit der Formel an: „wie ein morgenländisches Buch sagt“.“[268], und das Morgenland häufig mit dem Judentum[269] bzw. mit dem Näheren Osten gleichgesetzt wird.[270] Wenn, dann gelänge der Anschluß an neuere jüdische Lehren allenfalls über das hebräische *'jin* (*'ajin*)/Nichts und das *en-soff*/Unendliches, was im Falle des *'jin*: „Ayin = no-thing = void“[271] bedeutungsmäßig, im Falle des *en-sof* ideengeschichtlich gerechtfertigt wäre: „in der spanischen Kabbala zwischen 1200 und 1500 … sind .. 'En-sof und 'Ajin, das Unendliche und das Nichts, identisch.“[272]

Welche Horizonte sich über dem „Offenen“, „Unverhüllten“ weiten könnten, darf ich – freier historisierend – noch andeuten. Ist es nicht das Unverborgene, die *alḗtheia* und Lichtung, das Offene selbst, die zur Achse des Heideggerschen besinnlichen Denkens wurden, um welche Achse sich seine Epistemologie, oder besser: Alethiologie der ontologischen Differenz immer enger kon-zentrierte, welche Differenz mitsamt ihrem Komplement, der 'mē-ontologischen Differenz'[273], als einen ihrer Vorläufer die Spekulationen

---

[268] E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen, p. 236.

[269] Cf. Schelling, Werke, 9.223, 243, 245; idem, Initia, pp. 66–67.

[270] Cf. Schelling, Werke, 11.107.

[271] S. Hessing, Proton axioma kai proton pseudos, p. 289; cf. o.c., p. 286; idem, Prologue with Spinozana – parallels via East and West, pp. 38, 53; Nachman of Bratzlav, The Torah of the Void; S. Magid, Through the Void: The Absence of God in R. Naḥman of Bratzlav's *Likkutei MoHaRan*.

[272] G. Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, p. 108; dazu auch C. Colpe, Heidnischer und christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus, p. 79[93].

Schellings vorfinden dürfte,[274] oder zusätzlich, und vielleicht noch einflußreicher, die daoistischen und zen-buddhistischen Lehren[275]?

Kommen wir zur Eingangsproblematik zurück. Wir hörten, daß Schelling die „Leere" des Buddhismus als quasi-ontologische Einheit mit ähnlichen Symbolisierungen wie seinen „Urzustand"[276], seine „Tiefe der Indifferenz und Verschlossenheit"[277], seinen 'bodenlosen Abgrund der Ewigkeit'[278], d.h. die von ihm selbst angenommene Urpotenz umspielt. Buddha als „Gott" (cf. SW 12.500) sprenge aber die Vorstellung vom Buddhismus als „bloße Einheitslehre" (SW 12.499). Zwar sei er der 'im höchsten Grade Einzige' (cf. SW 12.499), er habe „nicht nur keinen seinesgleichen, sondern .. N i c h t s außer sich" (SW 12.499), sei der „schlechthin nichts außer sich selbst Voraussetzende"[279], doch sei er „sich selbst Materie" (SW 12.500), der „keiner Materie, keines Stoffes außer sich zu seinen Hervorbringungen Bedürftige, … , indem er der sich selbst materialisirende Gott ist" (SW 12.500), und damit nicht „bloß der allgemeine Begriff des Geistes" (SW 12.499), weswegen die Etymologie des Namens „Budda", abgeleitet vom „indischen Wort

---

[273] Terminus bei M. Bense, Die Theorie Kafkas, p. 80.

[274] Cf. Schelling, Werke, 7.436; 8.221, 316; idem, Die Weltalter, pp. 20, 27, 65, 141–142; idem, Initia, p. 144; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 113–114.

[275] Cf. R. May, Ex oriente lux, pp. 37–51.

[276] Schelling, Die Weltalter, p. 76.

[277] Schelling, Die Weltalter, p. 76.

[278] Cf. Schelling, Die Weltalter, p. 76.

[279] Schelling, Werke, 12.499–500.

Buddi, das Denken und Intelligenz bedeutet" (SW 12.499), nicht wohl eingesehen werden könne (cf. l.c.).

„Nun ist in den sämmtlichen semitischen Sprachen mit dem Grundlaut bad durchaus der Begriff: solus fuit, oder auch: ante omnia fuit, auch: primus, sine exemplo aliquid fecit verbunden, eine Bedeutung, die noch in dem arabischen Verbum bada'a (mit Ain) sich reflektirt … . Dieß ist nun aber ganz und gar die Bedeutung der Budda-Idee." (SW 12.499)
Und damit bewegt sich die Buddha-Gestalt in den Schellingschen Spekulationen von der anfänglichen Bloßheit einer non-realen Einheit auf ein Prinzip materialer All-Einheit zu, so daß er schließlich „übrigens alles ist" (SW 12.502).

Schelling »ehrt« den Buddhismus, die, wie gesagt, später erschienene Mithrasidee[280], sowohl mit einer über ihn gestülpten Theologie, obwohl er sehr wohl weiß, „daß der Buddismus gerade in China bis auf die Spitze sich treiben mußte, wo er zum völligen Atheismus wird" (SW 12.565), als auch mit einer Kosmogonie, welche in seinen eigenen Gedankengebäuden höchste Bedeutung hat: Schöpfung als Selbstbeschränkung, -zurücknahme und Kontraktion Gottes: „Dieß ist die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt."[281] „Das Böse ist seinem letzten Grund nach selbst

[280] Cf. Schelling, Werke, 12.235; 12.500.

[281] Schelling, Werke, 8.223; cf. 8.221–225, 228, 243; SW 7.429; 12.110 sqq.; idem, Die Weltalter, pp. 16, 53–58, 141, 216; cf. idem, Die Weltalter p. 58: „so wird aus dem Mittelpunkt der Contraction des ewigen Vaters der ewige Sohn geboren." Zum Mithraismus: „Mithras ist bloß dadurch Schöpfer, daß er seine ursprünglich immatrielle, aber eben darum auch allem Materiellen und dadurch der Schöpfung widerstehende Urkraft (die nachher in der Unterordnung als Ahriman erscheint), daß er diese sich – sich als Ormusd – unterwirft, sich zur Materie, zum Gegenstand der Ueberwindung macht. Dieses in der Schöpfung unterworfene Princip ist nicht das an sich böse, es ist nur

nichts anderes als die der Schöpfung widerstehende[282] Kraft des Budda, die er eben in der wirklichen Schöpfung untergeordnet hat; aber gerade dadurch hat er selbst den Gegensatz in die wirkliche Schöpfung gebracht; allein das letzte Ziel der Schöpfung ist die gänzliche Erschöpfung dieser widerstehenden und widerstrebenden Macht“[283].

Mit Buddhismus hat dies zwar nur wenig zu tun, mit orientalisch inspirierten Lehren jedoch sehr viel. Wer nämlich genau hinschaut, findet in diesen Passagen die Theorie des Zimzum der jüdischen Kabbalisten wieder,[284] und diese hat,

---

das Princip des ursprünglich reinen in-sich-Seyns, der Nicht-Expansion, wo es noch keinen Gegensatz zur Expansion bildet.“ (SW 12.501; cf. 12.211–225, 233–235) Cf. dazu auch W. A. Schulze, Schelling und die Kabbala, pp. 163–164.

[282] Schelling, Werke, 12.503: „anhaltende, .. hemmende“.

[283] Schelling, Werke, 12.503–504; cf. SW 12.235–236; man beachte den Unterschied zwischen Buddha's Widerständlichkeit (Kontraktion), des sich ‘materialisirenden’ und der „Selbstvergessenheit“ (SW 12.482) und bloßen „Distraktion“ (SW 12.482) des Schöpfers im Vedānta, der „ohne eigentliche Offenbarung“ (SW 12.482) bleibt .

[284] Zum Zimzum bei Schelling cf. W. A. Schulze, Schelling und die Kabbala, pp. 154–170; ad Zimzum ganz allgemein cf. G. Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, pp. 115–119; idem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, pp. 283–290; vom Bezug zwischen dem Bösen und dem Vorgang des Zimzum in der Kabbala handelt G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, p. 289; daß im frühen Indien schon ein analoger Gedanke vorhanden war, konstatiert A. K. Coomaraswamy, Ṛgveda 10.90.1 *áty atiṣṭhad daśāṅgulám*, p. 147[1]: „The mystery of Brahma's abscondence and return (*parārdham agacchat … pratyavait*, ŚB 11.2.3.3) and of *avataraṇa* generally (…) is exactly paralleled in the Lurianic doctrine according to which God withdrew from the primordial space ‘in order to return to it in the act of creation and revelation … [of] himself in firm contours’ … . The first act of creation is, accordingly, from this point of view, one of divine contraction, the second as it were one of re-entry into the domain of the finite that had been, so to speak, separated off from the Infinite.“

so ein weltbekannter Forscher auf dem Gebiet jüdischer Mystik, genaue Parallelen im System des Basileides und „dem ‹Buch des großen Logos›, einem jener erstaunlichen Überreste der gnostischen Literatur, die durch koptische Übersetzungen erhalten wurden.“[285] „… die innere Struktur dieses Denkens weist ohne Zweifel engste Verwandtschaft mit der Gnosis auf.“[286] So nennt denn Schelling als *tertium* Manes oder Mani, um seine Parallelen von Buddhismus und Mithraismus bzw. Persien abzusichern: „… merkwürdig[er] in dieser Beziehung ist aber noch, daß die späteren Abkömmlinge der Manichäer bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche unter andern Irrthümern ihrer Sekte auch diese Lehre abschwören mußten: Τὸν Ζαράδν καὶ Βοθδᾶν καὶ Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι[1]. Hier finden sich also Zoroaster, Budda und Manes ausdrücklich zusammengestellt.“[287]

Verweilen wir nun ein wenig bei Schellings „Urpotenz“ (SW 12.610), um anhand diesbezüglicher Äquivalente, die er aus verschiedenen altertümlichen Lehren schöpft, zu zeigen, zu welch geradezu visionär-symbolgeladener metaphysischer Eindringlichkeit er sich aufzuschwingen vermochte.

---

[285] G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, p. 290.

[286] G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, p. 285; cf. o.c., pp. 308, 314.

[287] Schelling, Werke, 12.505; die Fn.[1] im Originaltext weist auf die von Schelling benutzte Literatur: „Vgl. Neanders Kirchengeschichte, 2. Aufl. 1. Abth., 2. Band, S. 828“; Übersetzung: „Zoroaster und Buddha und Christus und Mani und Helios seien ein und dasselbe“.

Als erstes und am meisten schillerndes wollen wir hier das Chaos nennen. Es ist der „Anfang“[288], „Zustand vor allem wirklichen Bewußtseyn, … Einheit der Potenzen …, … absolut durchdringliche, widerstandlose Einheit und Tiefe“ (SW 12.596). „Als der gemeinschaftliche Keim der Götter und des Menschen ist das absolute Chaos Nacht, Finsterniß.“[289] Die „chaotische Einheit“[290] – „Chaos bei den Griechen = die bloss wesentliche Einheit“[291] – hat den Stellenwert des vor jedem wirklichen Gegensatz befindlichen ‘Negativen’ (cf. SW 12.596) und „Mangels“ (SW 12.596) und wird nur als eine Art „Unterlage … Hülfe u. gleichsam Stütze“[292] benutzt für die folgenden spekulativen Ableitungen:

---

[288] Schelling, Werke, 12.595; cf. SW 11.46: „„Siehe zuerst“, sagt Hesiodos, d.h. vor allem ward „Chaos“.“ (SW 12.599) Dagegen steht Hegels Auslegung, der dieses selbst als geworden betrachtet: „»Zuerst von allem«, singt Hesiod, »aber ward Chaos« (*Theogonie*, v. 116). Somit ist das Chaos selbst ein Gesetztes. Was aber das Setzende sei, ist nicht gesagt. Es heißt nur, es *ward*.“ (G. W. F. Hegel, Werke, 17.100–101) In dieser Sache tut sich Hegel sozusagen als Skeptizist kund, polemisiert doch Sextus schon entsprechend, cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 10.18; ob Sextus und Hegel das γένετ᾽ (cf. auch Aristoteles, Metaphysik A.3.984^{b}28) derart strikt als Werde-Begriff auffassen sollten, und nicht vielmehr als das sagenhafte „es begab sich dereinst“, „es war(d) einmal“?

[289] Schelling, Werke, 5.394; cf. auch die von ihm interpretierte phönikische Kosmogonie in SW 8.354 (Ueber die Gottheiten von Samothrake).

[290] Schelling, System der Weltalter, p. 137; idem, Grundlegung, pp. 346, 348.

[291] Schelling, Grundlegung, p. 342.

[292] Schelling, Die Weltalter, p. 215.

„Durch die Anschauung des Chaos, möchte ich sagen, geht der Verstand zu aller Erkenntniß des Absoluten, es sey in der Kunst oder in der Wissenschaft, über." (SW 5.466) Der „Entschluß .. , „das Unbegreifliche selbst, wie Schiller sagt, zum Standpunkt der Beurtheilung", d.h. zum Princip zu machen, scheint hier mit dem ersten Schritt zur Philosophie oder wenigstens zur ästhetischen Anschauung der Welt."[293] „Das Chaos ist die Grundanschauung des Erhabenen, … Symbol des Unendlichen." (SW 5.465) „Chaotisch ist nicht in dem Sinn von konfus zu nehmen."[294] Nicht „als ein Gemisch materieller Elemente" (SW 11.45) oder „Zustand der materiellen Verwirrung aller Elemente"[295], vielmehr handelt es sich bei ihm um einen 'rein spekulativen Begriff'[296], und man kann die Wertschätzung, die ihm Schelling entgegenbringt, am augenfälligsten daran erkennen, daß er ihn z.Zt. seiner denkerischen Reife genau so als Definition des von ihm insbesondere in seiner früheren Schaffensperiode heiß geliebten „Absoluten" heranzieht, wie in seiner frühen selbst: „Das innere Wesen des Absoluten, worin alles als eins und eins als alles liegt, ist das ursprüngliche Chaos selbst" (SW 5.465).

---

[293] Schelling, Werke, 5.466; der Satz im Original ist u.E. unvollständig und muß ergänzt werden mit: „identisch zu sein".

[294] Schelling, Grundlegung, p. 342.

[295] Schelling, Werke, 12.597; cf. SW 12.599; SW 4.445–449.

[296] Cf. Schelling, Werke, 11.45; 12.597; cf. SW 4.447: „So ist also das Universum in der absoluten Identität, nicht als in einem ordnungslosen und unförmlichen Chaos, sondern in absoluter Schönheit und Form, dennoch als im Chaos begriffen, nämlich im absoluten Ineinander, ohne Raum, ohne Zeit, ohne Unterscheidbarkeit und dennoch geschieden, zugleich als Einheit und Allheit." Cf. dazu auch SW 4.446.

Dieser sinnschwangere Terminus stimme mit dem Begriff des Janus überein (cf. SW 12.598), er sei ihm „parallel“[297], wenn auch nicht „schlechthin“ (SW 12.601), Janus sei vielmehr „das schon erkennbare, im Auseinandergehen begriffene Chaos“[298], und somit beide „bestimmte Einheit einer ebenfalls bestimmten und absolut geschlossenen Zahl von Potenzen“ (SW 12.600), wobei die Betonung bei Janus auf der ‘Unterscheidung der Momente’ (cf. SW 12.601) liege, obgleich er dennoch „ein Neutrum, wie Chaos sey“ (SW 12.602).

Die Parallelität der beiden lasse sich nun etymologisch und der Sache nach erweisen. Der Sache nach, indem aufgezeigt wird, daß schon im Altertum beide miteinander identifiziert wurden. Erstens indirekt, durch die Eigenschaft, an erster Stelle zu stehen (cf. SW 12.606), „Ureinheit“, ‘Potenz der Potenzen’ (cf. SW 12.609), ‘Quelle der Potenzen’, „der selbst ursprünglich Könnende – der Urvermögende“ (SW 12.610), „Gott der Götter“ (SW 12.604), zu sein; zweitens direkt, dadurch daß man Janus via Ovid diese Identität selbst aussprechen läßt:

„Me chaos antiqui (nam sum res prisca) vocabant.
Chaos nannten mich, denn uralt bin ich selber, die Alten.“[299]

Etymologisch tritt der schwäbische Genius seinen Beweis unter Zuhilfenahme einer antiken Quelle des 2. Jahrhunderts, des römischen Grammatikers Festus’ ›De significatione verborum‹ an, worin nicht nur das Chaos Hesiod’s als eine ursprüngliche, irgendwie gestörte/verwirrte Einheit (*confusam quandam ab initio unitatem*) erklärt, sondern gr. *cheínein* mit

[297] Schelling, Werke, 12.607, 610.

[298] Schelling, Werke, 12.601; cf. SW 12.602; idem, System der Weltalter, p. 140; idem, Grundlegung, p. 352.

[299] Schelling, Werke, 12.610, mit dem Nachweis: „Fast. I, 103“.

lat. *hiare* gleichgesetzt und Ianus als eine nicht-aspirierte (*detracta aspiratione*) Ableitung dieses Wortes vorgeführt wird.[300]

Nach diesem Vorbild leitet Schelling nun sowohl Chaos als auch Janus, diesen wie *janua* (Pforte, Tor) nicht von *eo* (kommen, gehen)[301], sondern von „hio, offenstehen" (SW 12.614) ab, wodurch der römische Gott „Hianus" (SW 12.611) zur „Pforte zu allem Seyn" (SW 12.614) erhoben wird. „… Chaos; dieß heißt etymologisch (von χάω, χαίνω) das Weite, allem noch Offenstehende, Unerfüllte, also der von aller Materie leere Raum." (SW 11.37–38) Und ausführlich:

„Die Vorstellung dieser Einheit im Anfang der Theogonie ist das Chaos. … In dem Wort, von welchem herkommt, χάω, χαίνω, χάζω, liegt der Begriff des Zurückweichens in die Tiefe, des Aufgethanseyns, des Offenstehens, der aber auf den höheren des Nicht-Widerstand-leistens (das nur im Concreten stattfindet) zurückkommt. Ferner ist dieses Negative des ersten Begriffs auch darin ausgedrückt, daß in demselben Wort zugleich die Vorstellung der Bedürftigkeit, des Mangels enthalten ist. Wegen dieses herrschenden Begriffs,

---

[300] Cf. Schelling, Werke, 12.611–612; herabwürdigend bezüglich der Methode der Römer („das unscharfe Denken der Römer"), das Chaos zur Aufwertung eigener Göttervorstellungen heranzuziehen, urteilt F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos, 2.94–95, Note 346; wenn er zudem von einer „abenteuerlichen varronischen Etymologie" (o.c., p. 95[346]) spricht, wo dieser Chaos, *hiare* und *cavus* zueinanderstellt, könnte er sich irren, was noch zu zeigen sein wird; Schelling wird in diesem Zusammenhang gar nicht erwähnt; insgesamt scheint diesem Autor der Zugang zu metaphysischer Auslegung abzugehen; dazu, daß er von der für die Thematik seiner Studie so wichtigen indischen Tradition keine Notiz nimmt, wollen wir ob der Allgemeinheit dieses Phänomens im Westen nichts bemerken.

[301] Cf. Schelling, Werke, 12.611; 12.614; Cicero, De natura deorum 2.67; cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.514[75], wo zusätzlich noch *yāna* (Gehen, Reise, Fahrzeug) angereiht wird.

Abwesenheit des Concreten, Widerstandslosigkeit, ist denn freilich späterhin das Wort Χάος auch für den leeren Raum überhaupt oder insbesondere den Luftraum gebraucht worden; ferner überhaupt für das bloß Potentielle, sofern es dem Actuellen, dem schon Bestimmten, Charakterisirten entgegensteht, …“ (SW 12.596).

An dieser Stelle wollen wir einen Augenblick innehalten, um die Fäden unserer bisherigen Darstellungen zusammenzuziehen. Wir hörten von der „stillen ruhigen Leere“ (SW 12.520) der Buddhisten; sie sei „die Einheit in ihrer Unbeschränktheit oder Freiheit … das noch Widerstand- und Spannungslose der Ersten Einheit“ (SW 12.520). Wir hörten vom Chaos exakt das gleiche. Beide Male ging es um „eine ursprünglich gestörte Einheit“ (SW 12.519), eine confusa ab initio unitas[302]. Die Leere wurde „leerer Raum genannt … nicht etwa der sinnliche Raum …“[303]; so auch das Chaos, und gemeint als „ein rein speculativer Begriff“[304]. Muß es da noch wundern, wenn das Denkgenie aus Schwaben von dieser Leere qua leerer Raum des „mongolischen Buddismus“ (SW 12.519) endlich festhält:

„Der Begriff ist an sich ebenso philosophisch und metaphysisch als der des Hesiodos vom Chaos, das man ja auch als leeren Raum erklärt hat.“ (SW 12.520) Und aus einem Kontext, in dem vom Buddhismus überhaupt nicht die Rede ist: „Das Chaos ist ein speculativer Begriff … . Das Wort drückt einen rein philosophischen Begriff aus, welchem die Vorstellung von relativer Leere (nämlich gegen die nachherige empirische Erfüllung) und von Widerstandslosigkeit zu

[302] Cf. Schelling, Werke, 12.611; 12.612.

[303] Schelling, Werke, 12.520; nämliches findet sich schon bei P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch 4.264B, dext.

[304] Schelling, Werke, 11.45; cf. dort auch zusätzlich ad leerer Raum.

Grunde liegt.“ (SW 12.597) „… χάος, d.h. Nichts“ (SW 12.597[3]). „Die ältesten Kosmogonien der ältesten Völker beginnen alle mit dem Chaos.“[305]

Bedeutungsmäßig ist dem Wort Chaos selbstverständlich das raumhaft Leere mitgegeben. Dies zeigen nicht nur Griechisch-Wörterbücher, sondern auch philosophisch inspirierte Übersetzungen von klassischen Texten. Wir finden dafür z.B. „Leere, leerer Raum, das was zuerst war, Unbegrenztheit, poet. = luftiger Raum“[306], „offene Leere“[307], den „leeren Abgrund“[308]. Gesichert ist der etymologische Anschluß an χαῦνος (porös, leer, eitel, nichtig, aufgeblasen)[309], und wenn man über das bisher wissenschaftlich Abgesicherte hinaus einmal eine Forschungshypothese wagen wollte, so könnte man gar einen Bogen zu skr. *śūna* oder *śūnya*(*tā*) schlagen. Wie dies vonstatten zu gehen hätte, werden wir im nächsten Unterkapitel wenigstens andeuten. Etymologisch nicht gesichert ist

---

[305] Schelling, Werke, 1.74[2]; cf. F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos 1.30: „Ist das Wort schon griechisch, so ist doch die Vorstellung selbst vorgriechisch; sie wurde von den Griechen aus dem Orient übernommen.“ Cf. U. Hölscher, Anaximander und die Anfänge der Philosophie, pp. 393–404; kritisch inspiriert zu sein von diesem „Chaos“ scheint auch F. H. Bradley, wenn er indirekt contra Bertrand Russell argumentiert: „… the mythology of a Chaos at once nothing and ready for everything.“ (F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 305) Auf welchem Wege Chaos, Nichtseiendes bzw. Nichts und Tohuwabohu in der Kabbala zusammengefunden haben, schildert G. Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, pp. 95–97.

[306] B. Bošniak, Die Idee des Kosmos, p. 16[2] (in deutscher Sprache noch unveröffentlichtes Vortragsmanuskript).

[307] B. Bošniak, Die Idee des Kosmos, p. 1.

[308] H. G. Zekl ⟨tr.⟩, Aristoteles' Physik 1.151 [≙ Physica IV, Kap. 1, 208[b]30].

[309] Cf. H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch 2.1072–1073, s.v. χάος.

der Anschluß von *cháos* an skr. *kha*: (Himmels-)Raum, Leere, Öffnung, Höhlung, Hohlraum, Loch. Außer einem eminenten indischen Gelehrten dieses Jahrhunderts scheint dieser Zusammenhang keinem Forscher je bedenkenswert gewesen zu sein.[310] So dürfen wir die Gleichungsreihe „*Kha*, cf. Greek χᾶος, is generally »cavity«“;[311] „*kha*, originally the »chasm«“[312]; „nothing (*kha* = χάος)“[313]; „*kha* (= χάσμα, as in Philo, *Agr.* 97)“[314], (bisher) nur semantisch, oder besser: metaphysisch auffassen, auch wenn besagter Denker durchaus eine herkunftsmäßige Verwandtschaft postuliert: „χάσματα, the etymological equivalent of *khāni*“[315].

Was Schelling bei der spekulativen Differenzierung der Termini Leere und Chaos vorführt, hat tatsächlich seine genaue Entsprechung in der „*śūnyatā*“, ohne daß nun die Sache selbst, die damit charakterisiert sein soll, die gleiche wäre. Ihre Verdeutlichung durch den sanskritischen Raumbegriff *ākāśa* ist so selbstverständlich, daß es sich erübrigt, sie in den Originalen nachzuweisen.[316] Darin koinzidiert sie natürlich mit dem, was schon nach einer der ältesten Upaniṣads der *puruṣa* (Person/Wesen/[Welt-] Seele/Mensch) wird, wenn er

---

[310] Auch bei M. Mayrhofer, Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen 1.301 s.v. *khánati*, ist er nicht erwähnt.

[311] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.220; cf. idem, Notes on the Kaṭha Upaniṣad, p. 100.

[312] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.513^{67}.

[313] A. K. Coomaraswamy, The Transformation of Nature in Art, p. 76.

[314] A. K. Coomaraswamy, Ṛgveda 10.90.1 *áty atiṣṭhad daśāṅgulám*, p. 149^{13}.

[315] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.501^{25}.

[316] Cf. E. Conze, Buddhist Thought in India, pp. 221–222; Nāgārjuna, Niraupamya-Stava 8, preist den Geist (*citta*) des unvergleichlichen Buddha als dem Raume gleich (*ākāśa-sama)*.

von hinnen gegangen ist (*itaḥ pretya*)[317]: vom Wesen des Raumes (*ākāśa-ātmā*)[318]. Vergleichbares für die frühe griechische Weisheit zitiert Schelling selbst: „Das Chaos und der gleichfalls unter den ersten Begriffen vorkommende Aether bei Hesiodos sind die frühesten nachweislichen Keime jener rein physikalischen Weisheit, deren Bestandtheile in dem Schwur des Sokrates:

---

[317] Chāndogya-Upaniṣad 3.14.1 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 50.

[318] Chāndogya-Upaniṣad 3.14.2 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 50; cf. A. K. Coomaraswamy, What is Civilisation, pp. 52–53; idem, Selected Papers, 2.76[40], 225–226; idem, A Study of the Kaṭha-Upaniṣad (IV.1), p. 578; Gauḍapāda setzt nach Bhagavad-Gītā 13.32, *ākāśa* mit *ātman* gleich, cf. Gauḍapāda-Kārikā (= Āgamaśāstra) 3.3; und in der Taittirīya-Upaniṣad 2.7.1, wird *ākāśa* mit dem Unseienden (*asat*) des ersten Anfangs in Verbindung gebracht und mit *ānanda* (Seligkeit), genau so wie in der Chāndogya-Upaniṣad 4.10.4–5, Raum, Weite, Leere (*kha*) mit letzterer; Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 5.1.1, letztendlich identifiziert mit *kha* die Fülle/Erfüllung (*pūrṇa*), Wissen, den Veda und die heilige Silbe OM; cf. Chāndogya-Upaniṣad 3.12.7–9 und A. K. Coomaraswamy, The Transformation of Nature in Art, pp. 173[3]–174; S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.426, übersetzt *ākāśa* ganz konsequent mit „the void", was lexikalisch durchaus gesichert ist; cf. P. T. Raju, The Philosophical Traditions of India, p. 130: „…Śūnya is used to mean zero, … the word *pūrṇa* (fullness) is also used to mean the same number." Cf. A. K. Coomaraswamy, The Reinterpretation of Buddhism, p. 579[1]: „the ether (*ākāśa*). … This »ether«, indeed, is not a "space", but a "void", and for that reason in the Upaniṣads, *ākāśa* is often replaced by *kha*; it is a first determination of the *ātman*, proceeding to manifestation as *prāṇa* (»breath«)." Idem, What is Civilisation, p. 53: „More generally *ākāśa* (or *kha*) as quintessence is the origin, locus and end of all phenomena … As αἰθήρ is distinguished from ἀήρ, so *ākāśa* from *vāyu*, the Gale …"; cf. idem, Ṛgveda 10.90.1 *áty atiṣṭhad daśāṅgulám*, pp. 158[36]–159; cf. A. Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 1.5, wo ausgeführt wird, daß *aithḗr* sprachgeschichtlich mit ahd. *ītal* und nhd. eitel verwandt sein dürfte; was den Indern der *ākāśa*, das war den alten Griechen der *aithḗr*; das fünfte Element ist bei dem Pythagoreer

Μὰ τὴν Ἀναπνοὴν, μὰ τὸ ΞΑΟΣ, μὰ τὸν Ἀέρα

Aristophanes zusammenfaßt, …“[319]. Und nicht zuletzt versinnbildlicht er in eigener Sache das Absolute, wie wir bereits gezeigt haben, durch den „unendlichen Raum“ (SW 4.320). Endlich noch der Hinweis, daß sich der Ausdruck *śūnyatā* selbst mit „Luftraum“, „gewisse Himmelserscheinung“[320] wiedergeben läßt.

Philolaos ‘*olkás* (Lastschiff) oder ‘*olkós* (Überzug) benannt, cf. Philolaos, Fragment B 12 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 1.412.16–413.2 (mit Anm. der Herausgeber); E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1.1.443, meint, daß man darin „schwerlich etwas anderes als den mit dem Leeren identifizierten „grenzenlosen Odem“ wird erkennen dürfen“, cf. o.c., 1.1.443[3], 1.1.513–515[+Fnn].; dazu auch R. Garbe, Skrt. *âkâśa* und ὀλκάς ‚Aether‘ bei Philolaus, wo die These vorgetragen und untermauert wird, daß die Bezeichnung *‘olkás* eine Verstümmelung des indischen Wortes *ākāśa* (*‘o akás*) darstellt; cf. Platon, Kratylos 410b, der Sokrates den *aithḗr* einen *aeitheér* (Immerläufer) nennen läßt, da er immer läuft und die Luft umfließt (*‘óti aeì theî perì tòn aéra ‘réōn*); cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 3.31–32; idem, Adversus Mathematicos 10.316; möglicherweise wurde das fünfte ‚körperliche‘ Element, der Aether, in der Akademie auch mit dem Dodekaeder gleichgesetzt, wie Xenokrates (apud Simplikios) und Simplikios, In Aristotelis Physicorum, ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 1165.21–39, abgedruckt in: K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, pp. 554–555 (Anhang), berichten; Aristoteles, De caelo 270[b], übernimmt Platon’s esoterische Etymologie für den quintessentiellen ersten Körper (*tò prō̃ton tō̃n sōmátōn*); außer den allgemeinen positiven Bestimmungen, sich zu bewegen, sich kreisläufig zu bewegen (*tò kúklōj sō̃ma pherómenon*) und göttlich (*theîon*) zu sein, kommen ihm nur Privationen zu: er ist ungeboren (*agénēton*), unvergänglich (*áphtharton*), unsterblich (*athánaton*), ohne Zunahme (*anauxés*), unveränderlich (*analloiōton*) und unempfänglich/unbeeinflußbar (*apathés*), Gegensatzlos (*toútōj mēdèn enantíon endéchetai eĩnai*), der Gegensätze entleert (… *exelésthai ek tō̃n enantíōn*), cf. Aristoteles, De caelo 269[b]18–270[b]25 (Buch 1, Kapitel 3); (Pseud-)Aristoteles, De mundo 392[a]6–9; Andeutungen bei Cicero, Tusculanae disputationes 1.X.22; 1.XXVI.65; cf. dazu auch Schelling, Werke, 11.420–421; der Begriff „(Akasch, ακοτονοματον, akas nominatum des Aristoteles)“ (J. Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt,

Unabhängig davon, ob Schelling nun exakte Kenntnis davon hatte, dokumentiert hier einer „der größten philosophischen Genien“[321] durch seine Synopse und kreative Anwendung ein Gespür für die Analogien der Grundfunktionen und „Grundwebmuster“[322] der Metaphysik, ihre diachrone wie synchrone Relevanz, wie kaum einer vor oder nach ihm, indem er sie der Gleichgültigkeit mechanischen Berichterstattens und Ordnens entreißt und in die Würde des denkenden Vollzugs wiedereinsetzt, wenn dieser bei ihm auch mitunter phantastisch und frivol ist. Die buddhistische „Leere ist das völlig Immaterielle. Man denke hier an die

1.131), der Aristoteles von Joseph Görres unterschoben wurde, konnte (bisher) nicht aufgefunden werden; cf. dazu F. M. Müller, The Six Systems of Indian Philosophy, p. 386, dessen Erklärung, daß es sich bei Görres hier um „a ingenious conjecture for ἀκατ-ονόατον[1]. … [1]Ploutarchos, De Placit. Philos. [898 D]“ handle, durch die ihm anscheinend unbekannte Stelle in Cicero, Tusculanae disputationes 1.X.22: „*quintum genus adhibet vacans nomine*“ (er benutzt eine fünfte Art ohne Namen) noch bekräftigt würde; zur Seelenlehre der Epikureer cf. Lucretius, De rerum natura 3.231–287: der Geist (*animus*) besteht aus vier Komponenten, Luft (*aer*), Wind (*ventus*), Wärme (*calor*) und der *quarta natura*, die gänzlich namenlos (*omnino nominis expers*) ist, eine bewegliche Kraft (*mobilis vis*), aus kleinen und unscheinbaren Körpern (*corporibus de parvis paucisque creatast*); sie ist der Seele Seele [des Geistes Geist] (*anima animae*); rechnet man zur Seele den Körper (*corpus*) hinzu, dann entspricht diese vierte Natur der Quintessenz; cf. den Verweis der Übersetzer des Werks (Loeb Classical Library) auf Aëtius 4.3.11 (Usener 315); cf. Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1118D–E.

[319] Schelling, Werke, 11.45, die Übersetzung lautet: „Beim Alten, beim CHAOS, bei der Luft“; cf. SW 11.44.

[320] O. Böhtlingk / R. Roth, Sanskrit-Wörterbuch Bd. 7, col. 280.

[321] M. Schröter, Einleitung in: Schelling, Die Weltalter, p. XI.

[322] Terminus bei A. Baruzzi, Mensch und Maschine, p. 190.

gnostischen Begriffe des πλήρωμα und κένωμα.“[323]. Dies könnte Schelling gesagt haben. Vielleicht hat er sich dadurch sogar inspirieren lassen.

[323] F. C. Baur, Die christliche Gnosis, p. 59[22].

Nachdem wir die Minimalkategorie des Schellingschen Gedankengebäudes sowohl betreffs der Konstruktion seiner Kosmogonie als auch betreffs der mit ihrer Hilfe durchgeführten Rekonstruktion fremder Weltanschauungen bereits ausgiebig umkreist haben, sollte es uns nun ein Leichtes sein, weitere Analoga in derselben Weise daran anzuknüpfen, wobei wir nachfolgend mehr auf Schelling zu, denn von ihm her argumentieren werden, ganz einfach aus dem Grund, daß wir damit die Angliederung seiner Philosophie an die in sagenhafte Zeiten zurückreichende Kette der Weisheitstraditionen (*catena aurea*), und dazu kleine Juwelen dieser selbst, in den Blick rücken können.

Mehr noch als das Geometrisch-Räumliche, dem im Sanskrit eher der Ausdruck *ākāśa* korrespondiert, obwohl auch dieser Zero bedeuten kann,[324] impliziert der Terminus *śūnyatā* die Bedeutung der algebraischen Null. Damit rückt er selbstverständlich auch ganz nahe an das *kha* heran, das in seiner mathematischen Konnotation genau das gleiche beinhaltet.[325] Was uns an dieser Stelle interessiert, das ist jedoch nicht die arithmetische Seite dieser Terme, sondern ihre metaphysische,[326] aus welcher jene sich ausdifferenziert haben mögen.[327] Freilich weiß heute kaum einer, daß unser

[324] Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.220, 225–226.

[325] Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.220–221.

[326] Cf. S. K. Sarkar, Zero. Its Role and Prospects in Indian Thought; kurze Bemerkungen auch in R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, pp. 81–82$^{+Fnn.}$, 87^{2}.

[327] Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.228–229; eine unabhängige Entwicklung beider Aspekte von *śūnyatā* behauptet D. S. Ruegg, Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought, pp. 176–177; B. K. Matilal, Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis, pp. 151–152, geht von ihrer Entdeckung durch

dekadisches Zahlensystem das indische ist, das über Arabien zu uns kam, weswegen unsere Ziffern heute arabische Zahlen heißen, kaum einer, daß die Inder die historisch relevanten Entdecker der Null waren,[328] weniger noch, daß das Wort *śūnyatā*, ein Repräsentant dieser Idee, über die arabische Lehnübertragung *ṣifr*, leer(er Nullkreis), der latinisierten Form *cifra* und altfranzösisch *cifre* zu unserem Wort *Chiffre*, *Ziffer* (wohl auch *zéro*)[329] wurde, das ursprünglich Null bedeutete,[330] und so gut wie niemand, daß Karl Jaspers' „Chiffern", d.h. „Bilder, Vorstellungen, … mit denen wir hinweisen

---

die Mathematiker aus, von welchen sie die Buddhisten übernommen und in die Philosophie übertragen hätten.

[328] Cf. J. M. de Mora, Mathematics, Zero and Infinity, p. 103: „Sehr wahrscheinlich ist die Mathematik die Wissenschaft, in der Indiens Beitrag für die Welt am bedeutendsten war: nicht weniger als das Dezimalsystem und die Null kommen aus Indien, und von dort verbreiteten sie sich über den Rest der Welt durch die Araber. … In einer womöglich früheren Periode als der indischen erstellten die Mayas ein Zahlensystem, das die Null einschloß. … Jedoch, …, es hat hinsichtlich der Menschheitsgeschichte keine Bedeutung, weil die Mayas ihre Entdeckung keiner anderen Kultur mitgeteilt haben …" Die Null in mathematischer und geistesgeschichtlicher Hinsicht gibt, bei den Sumerern beginnend, R. Kaplan, The Nothing that Is. Die Griechen hatten kein Wort für die Null, cf. o.c., pp. 14–27, und es wird in der Forschung sogar behauptete, keine Kenntnis von der Null, W. G. Runciman, Plato's Parmenides, p. 164.

[329] Cf. M. Mayrhofer, Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen 3.365, s.v. *śūnam*.

[330] Cf. Duden Bd. 7 (Herkunftswörterbuch), pp. 830–831, s.v. Ziffer; E. Conze, Der Buddhismus, pp. 123[Fn.]–124; zur äußerst weitreichenden etymologischen Verschwisterung bis zu „hohl", *cavus*, κοῖλος (hohl), κύαρ (Loch), κῶος (Höhle, Gefängnis), κῦμα (Woge), ja πᾶς (ganz), skr. *śaśvat* (ständig, ewig, immer, wiederholt) und evtl. κενός cf. A. Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen 1.365–366, 390; welche Räume öffneten sich erst, wenn sich die hypothetische etymologische Ableitung χάος – χαῦνος – Gaumen – skr. *śūnā* (Gaumen) – *śūna* (leer) – *śūnya(tā)* stützen ließe?

auf Transzendenz“[331], folglich – und dem Erfinder vermutlich nicht ganz unbekannt[332] – die Null und die Leerheit chiffrieren.

Angesichts der heutigen Allgegenwart der arithmetischen Null und ihrer Wertschätzung, insbesondere wenn sie hinter anderen Zahlen recht zahlreich vor dem Komma eines Geldbetrages steht, bei gleichzeitiger völliger Ignoranz dieses metaphysischen Konzepts,[333] Grund, vielleicht, der derzeitigen Herrschaft des Nihilismus und Nullismus, der „das wesenhafte Nichtdenken an das Wesen des Nichts“[334] darstellt, und der gegenwärtigen Behexung durch Zahl und Quantum,[335]

---

[331] K. Jaspers, Chiffren der Transzendenz, p. 29; ad Chiffren cf. idem, Philosophie 3.128–236; idem, Von der Wahrheit, pp. 1030 sqq.

[332] K. Jaspers, Die großen Philosophen 1.936: „die Erscheinung ist Zeichen“; „Alle Bezeichnungen sind wesenlos … fangen uns in Täuschung“ (l.c.), dies wird im Hinblick auf Nāgārjuna expliziert; zu beachten: das Transzendieren über alle Chiffern wird von Jaspers explizit mit der buddhistischen Leerheit in Verbindung gebracht, cf. K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, pp. 401–403, 418, 425; idem, Chiffren der Transzendenz, pp. 92–94.

[333] Kein Geringerer als Fichte huldigt denn „dem Aufgange des U r a b s o l u t e n“ (J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 110 ≙ Fichtes Werke, 10.174 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.166.16–17) mit Hilfe des Zero: „Alles ist aufgegangen in dem Einen = 0.“ (o.c., p. 111 ≙ Fichtes Werke, 10.175 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.169.22); cf. J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, pp. 101, 104 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.152–154, 2.8.157.

[334] M. Heidegger, Nietzsche 2.54.

[335] Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, 13.25:
„Zahl vertobt sich in die leere Menge,
spendet nie mehr Band und Bild.“

Cf. A. Baruzzi, Die Zukunft der Freiheit, pp. 148–152, 316–328; erwähnenswert ist hier noch der Umstand, daß der Einzug der wissenschaftlichen Vorstellungsweise moderner Prägung („Meßbarkeit“, „Machbarkeit“, cf. idem, Alternative Lebensform?, pp. 18–22; idem,

scheint es uns angebracht, wo wir doch schon mal dabei sind, wenigstens eine kurze Bemerkung zur Philosophie dieser Ziffer, wie sie bei einem der wenigen Denker, die überhaupt mit ihr 'gerechnet' haben,[336] vorkommt, zum besten zu geben.

Anknüpfend an die Diskussion des vorigen Subkapitels, in dem wir erfuhren, daß Schelling den römischen Gott Janus als „das im Auseinandergehen begriffene Chaos" (SW 12.601) setzt, wollen wir jetzt einen Passus aus der ›Philosophie der Mythologie‹ zitieren, der genau den Übergang zu unserer hiesigen Problematik bildet: „Die beiden voneinander abgewendeten Gesichter wären eben die einander ursprünglich zugewendeten Potenzen, die sich zu einander wie + und − verhalten. Solange das, was Minus seyn soll, reines Können o h n e Seyn, solange dieß in seiner Negativität besteht, setzt es das reine Plus, das reine Seyn, in dem ebenso kein Können ist: es setzt dieses und zieht es an, sich mit ihm gleichsam bedeckend und nur Ein Wesen darstellend. Hier sind beide Potenzen nach innen gewandt, und daher nach außen = 0 = Chaos. Hier ist die Einheit in sich selbst vertieft, unerkennbar, gleichsam abgründlich, wie das Chaos gedacht wird." (SW 12.601)

In diesem Absatz sind bis auf die Leere alle Minimalkategorien der Urpotenzenspekulation, wie sie uns hier wichtig sind, vertreten. Wenn man berücksichtigt, daß dabei, d.h. im „Geistigen .. der Anfang nicht außer dem Ende, und das

Die Zukunft der Freiheit, pp. 316–328, 354–359) im Abendland nach dem Auftauchen des indischen Zahlensystems ab dem 12. Jh. (Rudolph Chester, Gérard de Crénome, Adelard of Bath, Leonardo Fibonacci) stattfindet, und zeitlich mit dessen allgemeinem Bekanntwerden im 16. Jh. zusammengeht, cf. J. M. de Mora, Mathematics, Zero and Infinity, pp. 105–106.

[336] Nicht zu verwechseln mit Heideggers Contra-Kategorie des „rechnenden Denkens".

Ende nicht außer dem Anfang [ist], der Anfang .. eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang“[337] ist, dann kann man erst das Gewicht der Variationen des Ersten und Alpha abschätzen, das ihnen Schelling beigemessen hat.

Zum Vergleich erlauben Sie mir bitte, hier einfach wiederzugeben, was einige bedeutende moderne indische Gelehrte von ihrer Tradition aus, einer Kultur mit Erfahrung betreffs der Null und Unbestimmtheit, zum Zero qua „Urpotenz“ beizutragen haben: „… das Zero kann als Schoß angesehen werden, indem es die Summe und Quelle einer unendlichen Reihe von Plus- und Minus-Quantitäten ist, wie z.B. die Extreme oder Paare von Gegensätzen der relativen Welt.“[338] „… Null (.. repräsentiert die Privation der Zahlen und ist dennoch eine Matrix der Zahlen im Sinne von 0 = x − x)“[339]. „.. Zero (skr. *kha* …) ist die Totalität von + und − Zahlenreihen und dementsprechend (wie Gott), *et unicum et nihil et plenum*.“[340] „… eine weitere gute Illustration der Anwendung metaphysischer Prinzipien wird durch das vedische *kha* geliefert, ursprünglich die Kluft (»chasm«), repräsentiert durch das Sonnen- und Weltentor, und darauffolgend durch das mathematische Zero (…), und in der Ethik die Quelle von Gut und Böse (*su-kha*, *duḥ-kha*). Im gleichen Zusammenhang siehe *Tao Te Ching* XI, ‘vom Raum wo nichts ist hängt die Nützlichkeit des Rades ab’.“[341] „Die Null steht zwischen

[337] Schelling, Werke, 13.239; cf. idem, Die Weltalter, pp. 132, 219–220.

[338] A. K. Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism, p. 241[1].

[339] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.225.

[340] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.527[14].

[341] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.513[67]; cf. idem, Selected

1 und −1. Ist das Zero selbst positiv oder negativ? Es ist keines von beiden würde Nāgārjuna sagen. Aber wir können nicht sagen, daß ihm kein Wert eignet. Es macht die unendliche Reihe positiver Zahlen und eine ebenso unendliche Reihe negativer Zahlen möglich. In ähnlicher Weise macht das Śūnya in Nāgārjuna's Philosophie die unendliche Zahl von Negationen oder negativen Charakterisierungen der Welt und eine ebenso undendliche Anzahl von Affirmationen oder positiven Charakterisierungen möglich."[342]

Dieser kleinen Sammlung moderner subkontinentaler Auslegungen altindischer Reflexionen und Spekulationen um die Null müssen wir abschließend unbedingt ein längeres Zitat Schellings selbst anfügen, an dem sich erst so richtig zeigt, wie nahe dieser schwäbische Grübler dem verborgenen Strom der Weisheitstraditionen, der „Weltlinie der Metaphysik"[343] war: „Wenn die Speculation über jene absolute Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten, die wir im Begriff der Natur denken, hinaufsteigt, so haben wir kein anderes Objekt mehr als das absolut Identische, was für die Anschauung durch die bloße Null oder den absoluten Mangel an Realität bezeichnet ist. Wir werden in der Folge hören, wie die Natur in allen ihren Erscheinungen das Bestreben in diese Null zurückzukehren zeigt, obgleich es ihr nie gelingt die absolute Identität zu erreichen, indem alles, was sie erreichen kann, nur relative Identität ist. Wie nun aber aus dieser Unendlichkeit, welche für die Erscheinung = Zero ist, etwas Endliches, d.h. Reelles, habe hervorgehen können, ist bloß dadurch zu begreifen, daß

Papers, 2.340[30]; idem, Notes on the Kaṭha Upaniṣad, p. 100[2].

[342] P. T. Raju, The Philosophical Traditions of India, p. 130.

[343] J. Sauter, Die altchinesische Metaphysik und ihre Verbundenheit mit der abendländischen, p. 90: „Eine große Weltlinie der Metaphysik zieht sich durch alle Völker hindurch."

wir jenes Zero in seine Faktoren (1 – 1) sich trennen lassen [(λ_1), (λ_2)], und daß wir diese Trennung als eine unendliche annehmen. Diese unendliche Trennung aber würde wiederum keine Realität hervorbringen, wenn nicht durch die Trennung selbst eine dritte synthetische Thätigkeit bedingt wäre (λ_3), und diese ist wiederum nicht erklärbar, wenn wir die Natur nicht als ein ursprünglich Identisches annehmen, was gleichsam wider seinen Willen mit sich selbst entzweit ist. So nothwendig wir also einen ursprünglichen Gegensatz zweier Thätigkeiten annehmen [(λ_1), (λ_2)], so nothwendig ist uns auch die Annahme einer dritten (λ_3), welche aber nichts anderes ausdrückt als das unendliche Bestreben der Natur in jene absolute Identität (»λ_4«) zurückzukehren, aus der sie durch die anfängliche Entzweiung gerissen ist.“[344] Daß wir in dieser dichten Rede zudem eine Art Stenogramm unseres Versuches zur Auslegung der Kognitions- oder Realitätsstruktur erblicken, sei nur nebenbei angemerkt.

Kaum wird Schellings Originalität geschmälert, selbst wenn man weiß, daß ganz ähnliche mathematisierende Spekulationen bereits im ›Lehrbuch der Naturphilosophie‹ eines Lorenz Oken zu finden sind,[345] gegen das er u.E. in der

[344] Schelling, Werke, 4.6–7 § 7; cf. SW 10.256–259 ≙ idem, Grundlegung, pp. 300–302, wo dem hier Gesagten offensichtlich widersprochen wird, wenn nicht zwischen einer positiven Null (cf. SW 7.155), entsprechend einer positiven Identität (cf. SW 7.154), bestimmten Einheit (cf. SW 12.600), einem [privativen] Nichts bzw. einer relativen Leere (cf. SW 12.597) auf der einen Seite und einer blossen Null (cf. SW 10.257 ≙ idem, Grundlegung, p. 301), entsprechend einem blossen Nichts (cf. l.c.) und einer negativen Einheit (cf. l.c.) auf der anderen unterschieden wird; nicht zu verwechseln mit der positiven und negativen Indifferenz bzw. Gleichgültigkeit (±A und –A) von SW 12.58^{+1}–59.

[345] Cf. L. Oken, Lehrbuch der Naturphilosophie, pp. 4–10 §§ 31–54.

›Grundlegung‹ verdeckt polemisiert,[346] kaum auch, wenn man seine genealogisierend-ontologische Neigung unter buddhistischer Vorgabe beurteilt. So wollen wir sie durch einen Hinweis sogar noch betonen, durch einen Hinweis darauf, daß Chaos den Pythagoreern die Eins (*monás*) bedeutete,[347] die sie dem *'én* (Einen) verglichen,[348] welches für sie eher die Negation alles Zahlenhaften symbolisierte, die Möglichkeit jeder Zahl,[349] und ihnen womöglich der/das Höchste sogar weder das Eine noch das Viele (*oúte 'én oúte plẽthos*)[350], das Eine und jenseits des Einen und der Monas (*'Én dè 'o Theòs, kaì epékeina toũ 'enòs, kaì 'upèr autèn monáda*)[351] war. Proklos berichtet denn dem entsprechend, daß es die Orphiker vorzogen, die *monás* „den Äther des Chaos" (*'o aithèr toũ cháous*)[352] zu nennen, und in einem von

---

[346] Cf. Schelling, Grundlegung p. 301.

[347] Cf. H. G. Liddle / R. Scott, A Greek-English Lexicon, p. 1976; cf. Schelling, Initia, p. 88: „Dem Pythagoras war die potentielle Einheit Δυάς, weil sie das, was sie ist, auch nicht ist. Die aktuelle, ewig dieselbe bleibende Einheit nannte er Μονάς." Wie diese Zuordnung der pythagoreischen Ein- und Zweiheit mit anderen Zuordnungen und relevanten Termini zusammenstimmen, ist sehr schwer zu entscheiden; cf. auch SW 12.59, 155, und unser Kapitel 14aα.

[348] Cf. Iamblichos, Theologumena arithmeticae 6.4–5, Kap. I.6.

[349] Cf. Iamblichos, Theologumena arithmeticae 5.10–11, Kap. I.6: „*dúnamis pantòs arithmoũ en monádi*" (die Möglichkeit jeder Zahl in der Monade).

[350] Porphyrios, In Parmenidem II.10–11 ⟨ed.⟩ P. Hadot.

[351] Clemens Alexandrinus, Paedagogus I.8 ≙ Patrologia Graeca, 8.336 A (66).

[352] Proklos, In Tim. 1.54, zitiert nach E. Röth, Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, 2, Anh., p. 170^{994}; cf. Proklos, In Tim. 1.138, zitiert in: E. Röth, Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, 1, Anh., p. 60^{102}; Ausdeutungen bei Damaskios, De principiis 2.24.8–9 ≙ ⟨ed.⟩ Ruelle, p. 100; 2.33.2–17 ≙ ⟨ed.⟩ Ruelle, pp. 106–107.

E. Röth aus mehreren Quellen (Proklos, Simplikios, Syrianos) rekonstruierten Vers lesen wir: „*Aithḕr kaì méga chásma pelṓrion éntha kaì éntha. Tṑj d'ou peîras éēn, ou puthmḗn, oudé tis 'édrē*“[353] (Äther und große Kluft[354], ungeheuere, dahin und dorthin; welche nicht Grenzen hat, weder Grundlage/Boden noch irgendeine Stätte/Stelle); zudem erfahren wir, daß „aus der Monas Tiefe[355], der reinen[356]“ (*mounádos ek keuthmõnos akērátou*)[357], nach den Pythagoreern die Tetraktys hervorgehe, daß diese »Monade« als Äther all-umfassend[358] ist, und als Cháos oder Chásma dunkle Nacht (*nùx zopherà* …) bzw. unaufhörliche Finsternis (*azēchès … skótos*)[359] sei.
„If the Greeks had had a symbol for zero, and especially if that symbol had been the mystic circle, it may well be that the Pythagoreans and Plotinus would have anticipated John Scotus Erigena, who called the Absolute *nihil*. Plotinus does call 'the One' the negation of all number.“[360] Ganz in diesem

[353] E. Röth, Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, 2, Anh., p. 175[1017]; cf. o.c., 2.175[1018], 2.650, 2.641.

[354] Schlund/Schlucht.

[355] Schlund/Schlucht.

[356] Lauteren/unvermischten.

[357] Proklos, In Tim. 3.269 und 1.1, zitiert in: E. Röth, Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, 2, Anh., p. 170[995, 997].

[358] Cf. Proklos, In Tim. 2.96, zitiert in E. Röth, Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, 2, Anh., p. 171[1003]; cf. Schelling, Werke, 12.157; 13.348; idem, Grundlegung, p. 324; idem, System der Weltalter, p. 184; cf. für Indien Ṛg Veda 10.90.1; 10.129.1; für Ägypten siehe E. Röth, Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, 1.138[+103].

[359] Cf. E. Röth, Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, 2, Anh., p. 175[1019, 1018].

[360] W. R. Inge, The Philosophy of Plotinus 2.107–108, mit dem Hinweis auf Plotinos, Enneaden 5.5.6[.26–28]; derselbe Gelehrte hat zum

Sinne setzte L. Oken die 'absolute Einheit, Monas' der 'Zahllosigkeit', 'dem idealen Zero' gleich,[361] und verknüpfte, innerhalb unserer allgemeinen Thematik nicht unwichtig, damit ein Tetralemma, das uns mittlerweile vertraut ist: „Die mathematische Monas ist ewig. … ist weder endlich ($-\lambda_1$) noch unendlich ($-\lambda_2$). … sondern alles dieses (λ_3) und alles dieses nicht (λ_4)."[362]

Auf welchen Wegen die pythagoreisch-neo-platonische, gnostisierend-kabbalistische Zahlenspekulation in Schellings Denken gelangt sein könnte, wer weiß das zu sagen?[363]

Stellenwert der Monade bei Dionysios Areopagita folgendes zu sagen: „Beginning with the Trinity, he identifies God the Father with the Neoplatonic Monad, and describes Him as 'superessential Indetermination' … 'the absolute No-thing which is above all existence'. …'No monad or triad', he says, 'can express the all-transcending hiddenness of the all-transcending super-essentially super-existing super-Deity'." (W. R. Inge, Christian Mysticism, pp. 105–106) Schön beschrieben ist dieser Vorgang der Verflüchtigung des Einen zu nichts für den Buddhismus bei F. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, pp. 140–141: „Wenigstens dem Fo der Chinesen wird als seine eigentliche, wesentlichste und esoterische Lehre, das deutlichste und entschiedenste Bekenntniß zugeschrieben, daß Alles Nichts sey, wohin die Lehre, daß Alles Eins sey, so natürlich führt; denn, wenn vor dem bloß abstracten und negativen Begriff des Unendlichen alles andre erst vernichtet und verschwunden ist, so entflieht er zuletzt selbst, und löst sich in Nichts auf, weil er ursprünglich leer und ohne Inhalt war."

[361] Cf. L. Oken, Lehrbuch der Naturphilosophie, p. 7; cf. D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, p. 12; cf. W. Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, p. 21: „… Oken … intrepidly identifies the Deity or Absolute with zero. God, he makes the Nothing, the Nothing he makes God; 'And Naught is ev'rything, and ev'rything is Naught'."

[362] L. Oken, Lehrbuch der Naturphilosophie, p. 7.

[363] Ad geometrisierender Mystizismus bei Schelling cf. D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, pp. 10–12.

Iamblichos und Porphyrios scheint er gekannt zu haben,[364] auch den Pseudo-Dionys, wie seine Diktion durchscheinen läßt, vielleicht auch Nicolaus Cusanus, dessen „Spekulationen für die gesamte moderne Philosophie des Absoluten den Grund gelegt haben“[365] dürften, und die schwäbisch-pietistischen Kabbalisten sowieso (s.o.). „.. charakteristisch ist für Schelling, daß er dort, wo er selber auf fremde Anreger zurückgreift, selten genau zitiert oder den Anreger auch nur mit Namen erwähnt.“[366] Die Originalität des Denkens liegt häufig mehr in der produktiven Umdeutung, ja dem produktiven Mißverständnis der Überlieferung als in der Erfindung des Neuen.“[367]

[364] Cf. Schelling, System der Weltalter, pp. 99, 182, 184.

[365] W. Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, p. 634[Fn.]; schon in einer der frühesten Schriften des Kardinals findet sich neben einem Hymnus adjektivischer und adverbialer Verwendungen des Terminus „*absolutus*“ bis hin zum „*Deum absolutissimum*“ (N. Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften, 1.442) die Nominalkonstruktion „*absolutum*“, die für „Gott“ steht, cf. N. Cusanus, De docta ignorantia, Buch 2, Kap. 4; Buch 3, Kap. 2 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.338; 1.432.

[366] E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen, p. 236.

[367] E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen, p. 236.

Wir tun den letzten Schritt unseres Abstiegs in die kategorialen Klüfte, Senken und Schluchten der ‘romantischen Landschaft genialischer Fragmente’[368] Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings und kommen – wenigstens betreffs der bedeutungsmäßigen Tönung und Stimmung – zum ‘Tiefsten’[369], dem „Urgrund oder vielmehr U n g r u n d“ (SW 7.406). Er ist ein „Grund“, der „grundlos gesetzt sein“[370] muß, „ein Abgrund für die menschliche Vernunft, … wovor die Vernunft stille steht, von dem sie verschlungen wird“[371], dem Chaos ebenbürtig, das selbst nur „absolut d u r c h d r i n g l i c h e, widerstandlose Einheit und Tiefe, nur gleichsam .. Götterabgrund“ (SW 12.596), „Einheit in sich selbst vertieft, unerkennbar, gleichsam abgründlich“[372] ist.

„Chaos kommt, … , von dem Grundwort χάω, und dieß bedeutet offenstehen in dem Sinn, wie ein Abgrund oder wie eine alles verschlingende Tiefe als offenstehend gedacht wird.“ (SW 12.611) „Ich bemerke noch kürzlich, daß das Wort, welches im Deutschen dem Griechischen χάω und χαίνω entspricht, von Dichtern ja auch gebraucht wird, um

---

[368] Cf. J. Widmann, Zum Strukturverhältnis der W. L. 1804[1] und 1804[2], in J. G. Fichte, Erste Wissenschaftslehre von 1804, p. XXXIII.

[369] Cf. Schelling, Werke, 13.257; SW 12.585; idem, Grundlegung, p. 409; idem, Initia, p. 87 et al.

[370] Schelling, Initia, p. 94.

[371] Schelling, Werke, 13.164; cf. idem, Philosophie der Offenbarung, p. 163; cf. idem, Die Weltalter, p. 218: „O Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!“

[372] Schelling, Werke, 12.601; cf. SW 4.447: „… die absolute Identität .. in die Tiefe gebildet, in welcher, als dem sichtbaren Bild des Abgrunds im absoluten Wesen, alle Dimensionen als Eine sind, und keine von der anderen unterschieden wird … als im Chaos begriffen, …“

von einem gähnenden, nach anderer Aussprache jähnenden Abgrund zu sprechen, oder zu sagen, die Tiefe gähnte uns an.“[373]

Nahezu identisch dürfte er ebenso mit dem „Abgrund einer absolut unpersönlichen, insofern inhaltsleeren Einheit“ (SW 12.518) „der Upanischads“ (l.c.) sein, die zudem „Leere und .. Nichts“ (l.c.) genannt wird.[374] In den ›Weltalter-Fragmenten‹, genauer: dem Druck des Jahres 1811, steht für diesen „Urzustand“[375] oder „Ur-stand“[376] bzw. „Vorstand“ (SW 13.296) „jene Tiefe der Indifferenz und Verschlossenheit in dem Ewigen … Versunkenheit … bodenloser Abgrund der Ewigkeit“[377], „Ungrund der Ewigkeit“[378]. Und der spätere

[373] Schelling, Werke, 12.614; es handelt sich um eine Anspielung auf die etymologische Ableitung *cháos – hio – Ianus – gähnen*, wobei der Zusammenhang *cháos – gähnen – hio* gesichert ist, cf. H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 2.1072–1073, s.v. χάος (χαῦνος); o.c., 2.1076–1077, s.v. χάσκω (χάσμα, Kluft, Öffnung, Abgrund, Schlund), an welche Gaumen anzureihen ist; cf. auch B. Bošniak, Die Idee des Kosmos, p. 16[2], wo *cháos*, *hio*, *gähnen*, *klaffen* etc. und *hiatus* zusammengestellt sind.

[374] Cf. K. Nishitani, Was ist Religion?, p. 172, wo die *śūnyatā* (Leere) ganz unabhängig davon wie folgt charakterisiert ist: „Wie also das *nihilum* für alles Seiende ein Abgrund ist, so ist die Leere ihrerseits ein Abgrund für den Abgrund des Nichts.“ Schellings „Abgrund eines bodenlosen Nichts“ von SW 13.8, hat demgegenüber nur den Stellenwert einer rhetorischen Figur und keine theoretische Bedeutung.

[375] Schelling, Die Weltalter, p. 76.

[376] Schelling, Werke, 13.296; 9.225; man beachte den Unterschied zwischen dem sich selbst wissenden Urstand (Verstand) und sich selbst nicht wissenden Urstand (Vorstand): SW 13.296; idem, Urfassung, pp. 35–36, 74, 133–134, 116; cf. idem, System der Weltalter, p. 28.

[377] Schelling, Die Weltalter, p. 76.

[378] Schelling, Die Weltalter, p. 76; cf. o.c., p. 210: „Das Successive in den göttlichen Wirkungen muß seinen Grund in innersten Tiefen der

Schelling nennt die „wiederhergestellte ewige Freiheit“ (SW 9.227), die ewige Freiheit „(im Ende)“ (l.c.) „wieder jene abgründliche Freiheit“ (l.c.).

Weder der „Ungrund“ noch der „Abgrund“ sind freilich Schellingsche Erfindungen. Es handelt sich vielmehr um „Umschreibungen, die an den «Bythos» der Gnosis erinnern“.[379] Den Ungrund finden wir in Jacob Böhmes ›Mysterium pansophicum‹[380] buchstäblich, wie nicht wenig anderes der Potenzenlehre; eine Kosmogonie von mythischer Wucht, an deren Anfang der *buthós* steht, bei den Valentinianern.[381] Unbedingt zu erwähnen sind selbstverständlich phönikische,[382]

Gottheit haben.“

[379] W. A. Schulze, Schelling und die Kabbala, p. 70.

[380] Cf. J. Böhme, Mysterium pansophicum 1 ≙ Sämtliche Schriften, 4.VIII.97 und das Motto zu diesem Hauptkapitel 14; zu Böhme macht der Denker selbst folgende beachtenswerte Bemerkung: „… jene tiefen, schwärmerischen Lehren *Böhmes*. Er ist der Anfang der *Reaktion des Orientalismus* gegen den Okzidentalismus in unserer im Wesentlichen noch immer aristotelisch gebliebenen Philosophie.“ (Schelling, Philosophie der Offenbarung, pp. 155–156).

[381] Cf. Eireneios, Contra haereses 1.1.1–5 ≙ Patrologia Graeca, 7.445 A; in der am Textanfang von mir leicht nach dem Original abgeänderten Übersetzung von H. Leisegang, Die Gnosis, p. 309: „Sie lehrten: in unsichtbaren und unnennbaren Höhen sei ein vollkommener Äon gewesen, der vor allem da war. Ihn nennen sie auch Uranfang [*Proarchḗn*], Urvater [*Propátora*] und Bythos. Er ist aber unsichtbar, und kein Ding kann ihn fassen. Da er aber unfaßbar, unsichtbar, ewig und unerzeugt ist, so ist er unermeßliche Zeiten in tiefster Ruhe [*en ‘ēsuchíaj kaì ēremíaj pollẽj*] gewesen. Mit ihm war zugleich im Anfang vorhanden die Ennoia [Sinn, Gesinnung, Gedanke], die sie auch Charis [Huld, Gnade, Freude] und Sige [Schweigen, Stille, Ruhe] nennen.“

[382] Cf. Eusebeios, Praeparatio evangelica 1.10.1.2–3: „*Tèn tõn ‘ólōn archḕn ‘upotíthetai aéra zophódē kaì pneumatódē è pnoèn aéros zophódous, kaì cháos tholerón, erebõdes.*“ (Er unterstellt am Anfang des Alls eine dunkle und wehende Luft oder einen düsteren Windhauch und ein

altjüdische,[383] babylonische[384] und ägyptische[385] Weltentstehungsmythen, auch die *ábussos*/Abgrund-, *skótos*/Finsternis-, *pneũma*/Seele-, *dúnamis*/Potenz-, *cháos*-Spekulation einer Kosmogonie im ›Corpus Hermeticum‹.[386] Als Beispiel für die spätere jüdische Mystik kann der kosmogonische Mythos aus dem Sohar genannt werden.[387] Bedenkenswert zudem, daß Schelling selbst einen kurzen Abriß eines bereits erwähnten

---

trübes, finsteres Chaos.).

[383] „*Tohu-wa-bohu*" (wüst und leer; Vulgata: *inanis et vacua*); „*Tehom*" (Tiefe, Abgrund), cf. Genesis 1.2–3 und die Interpretation des Hl. Augustinus, Confessiones, liber 12, insbesondere 12.1.1–12.9.9, wo das Unterste der Schöpfung, die *materia* ein „*informe prope nihil*" (formloses Beinahe-Nichts: Confessiones 12.6.6), ein „*paene nihil*" (Fast-Nichts: o.c. 12.15.22) geheißen, mit „*abyssus*" (Abgrund) und „*tenebrae*" (Finsternis) identifiziert und konjunktivisch mit „*nihil aliquid*" (Nichts-Etwas: o.c. 12.6.6) und „*est non est*" (ist-nicht-ist: l.c.) prädiziert wird.

[384] „*Apsū*" ([Wasser-] Tiefe, Abgrund) des Schöpfungsmythos ›Enūmah elish‹, cf. A. Heidel, The Babylonian Genesis, p. 18 und Variante: o.c., p. 62.

[385] Cf. H. Grapow, Die Welt vor der Schöpfung, pp. 34–37, insbesondere o.c., pp. 34–35: „Solche Beschreibung des »Nichts« aus dem Gott die Welt erschuf, haben wir im Ägyptischen .. an zahlreichen .. Stellen … und wir kennen sie inhaltlich und formal ganz ähnlich in anderen Sprachen (im Hebräischen, Babylonischen, Indischen und im Altdeutschen und Altnordischen"; cf. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, p. 114; A. Dillmann, Die Genesis, p. 10, dort auch eine Sammlung verschiedener Schöpfungs- und Weltentstehungsmythen, allerdings mit höchst einseitigen Bewertungen: o.c., pp. 4–10.

[386] Cf. W. Scott, Hermetica, 1.146.1–5 (Libellus 3.1 b), engl.: o.c., 1.147.

[387] ›Sitre Tora‹ (Die Geheimnisse der Tora), übersetzt von G. Scholem, Die Geheimnisse der Schöpfung, pp. 49–50, cf. den Kommentar des Übersetzers: o.c., pp. 31–32; Teilübersetzung auch in: G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, p. 238; idem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, p. 138, wo ausdrücklich darauf hingewiesen wird,

'Bruchstücks phönicischer Kosmogonie' gibt, die den „Hauch einer finstern Luft und ein trübes Chaos, dieß alles für sich grenzenlos" (SW 8.354), an den Weltanfang stellt. „Dem Jacob Böhme muß das irgendwie aus der Ketzergeschichte zu Ohren gekommen sein, und aus dessen Händen hat Herr von Schelling es gläubig übernommen."[388] Schon – doch fließt unter dem Ungrund Böhmes eben ein gewaltiger untergründiger Strom der Geschichte abgründigen Denkens, das in der Gnosis weder seine Quelle hat, noch sich in Schelling erschöpft.

Nennenswert ist diesbezüglich sicher auch der „*abyssus*" bei Iohannes Scottus Eriugena.[389] Eine wahre Abgrund-Koloratur singen die Erbauungs- und Predigt-Traktate der Mystik, insbesondere der Deutschen.[390] Dafür stellvertretend

daß das dortige En-Sof (das Unendliche) anstelle des „Nichts, das ein Über-Sein in Gott selber ist" (l.c.), steht; nebenbei bemerkt, hält derselbe Forscher das Böhmesche Wort Ungrund für eine „Übersetzung aus dem Wort *En Sof*" (G. Scholem, Die Geheimnisse der Schöpfung, p. 25), „»kein Ende« oder Unendliches" (l.c.), und dessen Sinn für „von Böhme so glücklich getroffen" (l.c.).

[388] A. Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, § 8 ≙ Sämtliche Werke, 3.30; cf. idem, Der handschriftliche Nachlaß, 5.148.

[389] Cf. G. H. Allard, Johannis Scoti Eriugenae Periphyseon. Indices Generales, pp. 3–4, s.v. *abyssus*; G. Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, pp. 112–113.

[390] Cf. Marguerite Porete, Le mirouer des simples ames 118 ≙ ⟨ed.⟩ R. Guarnieri, p. 326.134–135: *abysme abysmee sans fons* (abgründiger Abgrund ohne Grund), cf. o.c. 51, 134 ≙ ⟨ed.⟩ R. Guarnieri, p. 150.8; 396.28; ad Dietrich von Freiberg cf. M. Bindschedler, Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis, p. 15[23]: *grunt ane grunt*; cf. Anonymus (Meister Eckhart), Granum sinapis 3: „… *ein tûfe sunder grunt*." Cf. o.c. 8: „… *sink in dî grundelôze vlût*!" Für Johannes Tauler cf. das Register der Ausgabe F. Vetter, Die Predigten Taulers, pp. 442–443, s.v. *abgründe*, *abegründic*; o.c., p. 101.30, findet sich sogar das Wort

wollen wir eine kleine Auswahl aus dem Werk des alles überragenden Meisters Eckhart vorstellen: „*abegrunt aller sîner gotheit*“[391]; „*abegründe götlîches wesens*“ (Pf. 281.33); „abegründe gotes“ (Pf. 558.25); „*des grundelôsen brunnen grunt des gotlîchen nihtes*“ (Pf. 510.7); „*grunt, der gruntlôs ist*“ (Pf. 258.31); „*blôzheit des grundelôsen brunnen gotlîcher nâtûren*“ (Pf. 511.7–8); „*grundelôse tief apgrunt*“ (Pf. 516.32); „*daz apgründe diss nihtes*“ (Pf. 523.11); „*grundelôsiu unbegrîfelicheit*“; „*ungruntlîche wârheit*“[392]; „*grundelôsen tiefe ein ursprunc*“[393]; „*In dem gruntlôsen mer*“ (Pf. 227.28; cf. o.c. 228.5); „…

„*appetgrunde*“; exemplarisch o.c., p. 201.3–7 (≙ ⟨tr.⟩ G. Hofmann, pp. 394–395): „ ‘*A b y s s u s a b y s s u m invocat, das abgründe das in leitet das abgruende’. Das geschaffen abgründe das in leitet von siner tieffe wegen. Sin tieffe und sin bekant nicht das zúhet das ungeschaffen offen abgründe in sich, und do flússet das ein abgründe in das ander abgründe und wirt do ein einig ein, ein nicht in das ander nicht.*“ Cf. dazu L. Gnädinger, Der Abgrund ruft dem Abgrund, pp. 200–202, 205–207; für Heinrich Seuse cf. das Register der Ausgabe K. Bihlmeyer, Deutsche Schriften, p. 559, s.v. *abgründ(keit)*; cf. A. Silesius, Cherubinischer Wandersmann 5.29: „Ein ungrund ist zwar Gott / doch wem er sich soll zeigen / Der muß biß auf die Spitz der ewgen Berge steigen.“

[391] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker Bd. 2, Meister Eckhart, p. 261.25; die Angaben im Fließtext beziehen sich auf diese Ausgabe, die mit dem Siglum: (Pf. p.Zeile) abgekürzt wird; siehe auch die Register der ›Deutschen Werke‹ s.v. *abgrunt* etc.

[392] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 660.37; p. 524.6–7, d.h. unergründliche/grundlose/abgrundtiefe Unbegreiflichkeit; unergründliche Wahrheit, cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1.121.12; o.c., 3.36.8; cf. H. Seuse, ⟨ed.⟩ K. Bihlmeyer, p. 188.15, wo *ungrúntlich* ganz in der Nähe des „*grundlos tiefes abgrúnt*“ (o.c., p. 189.2), der „*abgrúntlichkeit*“ (o.c., p. 188.21) und des „*nihtes blossheit*“ (o.c., p. 188.9) seine Stelle hat; diese Begriffsgeschichte verleiht dem Böhme-Schellingschen Ungrund u.E. zusätzlich eine gnoseologische Aura.

[393] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 525.32; cf. o.c., pp. 6.9; 228.5; 507.35.

ertränkst in diesem grundlosen Meer der Gottheit“[394]. „*Ein und ein vereinet dâ liuhtet blôz in blôz. Dâ diu zwei apgründe in einer glîcheit swebent gegeistet und engeistet, dâ ist ein hôhez wesen*“[395].

Den philosophiegeschichtlich vorläufigen Schluß dieser Ungründigkeiten bildet die schon im Jahr 1934 als manichäisch gebrandmarkte[396] Seinsphilosophie Martin Heideggers. Schon zur Zeit der Abfassung der berühmten ›Beiträge‹[397], zu einer Zeit also, der eingehende Studien des Deutschen Idealismus vorausgegangen waren, zeichnet das Sinnen Heideggers um die „ursprüngliche Lichtung“[398], „das Offene“[399], „die Offenheit des Lichtens der Verbergung“[400], seine Gedankenkreise aus einer Palette plakativer Begriffe, deren tiefdunkle Färbung mit der von Schelling bevorzugten geradezu

[394] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ H. Büttner 2.207; cf. ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 227.28.

[395] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 517.13–14, *hôhez wesen* ist wohl mit Übersein zu übersetzen; zu dieser Stelle cf. unbedingt A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.300, 41, wo sie als exaktes Äquivalent von ›Ṛg Veda‹ 10.129.2: ‘*tad ekam ānīd avātam*’ angegeben wird, allerdings unter dem Aspekt von spirated-despirated.

[396] Cf. E. Przywara, Augustinus, pp. 82–91; zur Problematik von Gnosis und Leerformeln, einschließlich des Gnosis-Vorwurfs an Heidegger (cf. E. Voegelin, Wissenschaft, Politik und Gnosis, pp. 57, 59; H. Jonas, Gnosis und moderner Nihilismus, pp. 166–169; cf. auch S. A. Taubes, The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism; S. Tyman, Mysticism and Gnosticism in Heidegger), werden wir in einem eigenen Essay Stellung nehmen.

[397] M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 65.

[398] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.380.

[399] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.380; 79.121 ≅ idem, Identität und Differenz, p. 19.

[400] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.381.

übereinstimmt: „Ab-grund“/ „Un-grund“[401], „Leere“[402]. Abgesetzt davon wird ein „bloßes Aufklaffen und Aufgähnen (χάος – gegen φύσις)“[403].

Ja schon im Jahre 1929 klingt bezüglich des ‘Wesens des Grundes’ der „Abgrund“[404], das „Unwesen des Grundes“[405] und ein Aufklaffen[406] an, welche mit der Transzendenz und der Freiheit in Verbindung gebracht erscheinen und als Urgeschehen sich zeitigten.[407] Eine bodenlose Konjektur wäre

---

[401] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.380, 23, 185, 236, 244, 269, 308, 346, 379–388, 439, 460; cf. idem, Nietzsche, 2.251–253; idem, Der Satz vom Grund, pp. 93; 184–185; idem, Identität und Differenz, pp. 20, 28 ≙ idem, Gesamtausgabe, 79.122, 128; idem, Wegmarken, p. 305; cf. C. W.-h. Fu, Heidegger and Zen on Being and Nothingness: A Critical Essay in Transmetaphysical Dialectics, pp. 184–185; O. Pöggeler, Heideggers Topologie des Seins, p. 342; K. Nishitani, Was ist Religion?, pp. 169–170, 172, 181; J. D. Caputo, „Supposing Truth to Be a Woman …“: Heidegger, Nietzsche, Derrida, p. 21.

[402] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.338–339, 380–384; vgl. auch idem, Gesamtausgabe, 13.209; idem, Holzwege, pp. 38–39; idem, Unterwegs zur Sprache, p. 108; idem, Vorträge und Aufsätze, pp. 160–164; idem, Nietzsche 1.347; zu beachten dagegen: idem, Zollikoner Seminare, pp. 17–18; idem, Gesamtausgabe, 65.485; idem, Brief vom 24. 8. 1964 an Dieter Sinn, in: D. Sinn, Ereignis und Nirwana, p. 172.

[403] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.381; cf. 65.244: ‘abgründigste Zerklüftung’; 65.279–280: „Zerklüftung … die Abstürze des Gottes … die innere, unerrechenbare Ausfälligkeit der *Er-eignung*, der Wesung des Seyns als der gebrauchten und Zugehör gewährenden Mitte“; o.c., 65.281: „Diese Kluft zerspalten und so einig klaffend als *Herr-schaft*, vorspringender Ursprung.“

[404] M. Heidegger, Wegmarken pp. 171–172.

[405] M. Heidegger, Wegmarken pp. 171–172.

[406] Cf. M. Heidegger, Wegmarken p. 172.

[407] Cf. M. Heidegger, Wegmarken p. 172; die begrifflich geklärte Passage zum Un-, Ab-, und Urgrund findet sich in: M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, p. 2: „Was in Frage gestellt wird, rückt

es allerdings, in den betrachteten Wortfeldern auch die „Jähe“ anzusiedeln, und eine noch bodenlosere, Heidegger diese wiederum zu unterstellen, wenn er den zeitlich gedachten Abgrund, ein plötzliches Offenbarwerden im schon Währenden als Seinsgeschick, das „Plötzliche“[408] mit dem Begriff: „das Jähe“[409] belegt.

---

in den Bezug zu Grund. Allein, weil gefragt wird, bleibt offen, ob der Grund ein wahrhaft gründender, Gründung erwirkender, Ur-grund ist (λ_1); ob der Grund eine Gründung versagt, Ab-grund ist (λ_2); ob der Grund weder das Eine noch das Andere ist, sondern nur einen vielleicht notwendigen Schein von Gründung vorgibt und so ein Ungrund ist (λ_4).“ Gibt uns Heidegger etwa die Antwort, wenn er folgendes »aus der Erfahrung des Denkens« spricht?:

> „Nichts, nirgend, nie,
> vor jedem Etwas, vor dem Dann und Dort,
> entragt das Wort
> dem Abgrund, der verlieh
> was jedem Grund
> mißglückt, …“ (M. Heidegger, Gesamtausgabe, 13.25).

[408] M. Heidegger, Der Satz vom Grund, p. 160; auch dieser Terminus findet sich schon bei Schelling, Werke, 13.267, genau wie das „Nu“ (SW 13.259); ad *nũn* cf. Marcus Aurelius, In se ipsum 6.37: Wer das Jetzige (*tà nũn*) gesehen hat, hat alles gesehen; zum „*nû*“ auch Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 268.16–20; F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 4.273 (Also sprach Zarathustra 3, Der Genesende 2.) ≙ Kritische Gesamtausgabe, 6.1.269; cf. Anonymus, Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis, ⟨ed./tr.⟩ M. Bindschedler, pp. 132.26/134.1, wo die Ewigkeit (*aeternitas*) als eine einzige (*una*) und einzigartige (*et singularis*) und unteilbare (*et individua*) und einfache (*et simplex*) und einsame (*et solitaria*) Weile (*mora*) bezeichnet wird (*vocatur*); cf. die Bemerkungen zur Augenblickhaftigkeit (*kṣaṇikatva*) im Kapitel 12c.

[409] M. Heidegger, Der Satz vom Grund, pp. 160–161; cf. o.c., pp. 95–96; idem, Wegmarken, p. 407; idem, Identität und Differenz, pp. 20, 59; idem, Gesamtausgabe, 13.83; 79.122; idem, Die Technik und die Kehre, p. 43.

„Wenn das Seyn auf sich zu
die Spur des Menschenwesens biegt
und der Grund in einem Nu
als der Abgrund offen liegt …“[410].

Wenn wir sprachlich-symbolische Gemeinsamkeiten in den Gedanken Schellings und Heideggers aufweisen, soll damit keinesfalls bestritten werden, daß „… Übereinstimmungen zwischen Heideggers Denken und den Tao-Lehren …“[411] bzw. dem Zen[412] vorhanden sind, ja nicht einmal, „daß Heideggers Werk in einem bislang unerkannten Ausmaß ostasiatisch beeinflußt ist“[413]; zu überdenken gälte es allerdings, ob sich Heideggers Werk betreffs seiner wichtigsten Kategorien wie Nichts, Sein, Offenheit, Selbes etc. tatsächlich „immer deutlicher von allem abhebt, was bisher über das Nichts in der abendländischen Philosophie gedacht und gesagt wurde“[414], ob seine „Position .. im Hinblick auf die erörterten Zusammenhänge im abendländisch-philosophischen Kontext einzigartig“[415] ist. Diese Bedenken gesteht der Verfasser der zitierten Schrift sogar zu, wenn auch nur in eingeschränkter und indirekter Weise, dann nämlich, um auf den hier relevanten Kontext zurückzukommen, wenn er seinen Hinweis auf Heideggers Vertrautheit mit den Spekulationen Schellings, welche letztere schon den Daoismus

[410] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 13.30.

[411] R. May, Ex oriente lux, p. 37.

[412] Cf. R. May, Ex oriente lux, p. 43.

[413] R. May, Ex oriente lux, p. 71.

[414] R. May, Ex oriente lux, p. 37.

[415] R. May, Ex oriente lux, p. 39.

berücksichtigen, als „für unsere Untersuchung nicht belanglos“[416] charakterisiert.

Schon im sagenhaften ›Nāsadāsīya-Sūktam‹ Weltentstehungshymnus (*bhāva-vṛtta*) des ›Ṛg Veda‹ 10.129 (vermutlich ausgehendes 2. vorchristliches Jahrtausend), über dessen Dichter (*kavi*) Karl Jaspers konstatiert: „wir sind trotz aller Wissenschaft im Grunde nicht einen Schritt weiter als dieser alte Weise in Indien“[417], liegt die Reinschrift aller gnostisierenden und mystisierenden *buthós*/Abgrund/Tiefe-, *báthos*/Tiefe/Höhe/Fülle-, *ábussos*/Abgrund-Spekulation und -begrifflichkeit vor[418]. Dort ist die Rede vom bodenlosen Abgrund (*gahanaṃ ga(ṃ)bhīram*)[419], der damals (*tadānīṃ*) war, als weder (*na-*) Nichtsein (*asad-*) noch (*no*) Sein (*sad-*) waren, weder Luftraum (*rajo-*) noch der Himmel darüber (*vyomā paro yat*), wo Leere(s) (*ābhv-*) von Leere(m) (*tucchyena*) verborgen (*apihitaṃ*)[420], Finsternis (*tama-*) von Finsternis (*tamasā*) verdeckt (*gūḷham*) war (*āsīt*), es weder Tod (*mṛtyur-*) noch

[416] R. May, Ex oriente lux, p. 45[30].

[417] K. Jaspers, Chiffren der Transzendenz, p. 12.

[418] Cf. C. W. King, The Gnostics and their Remains, p. XV: „In the history of the Church it is most certain that almost every notion that was subsequently denounced as *heretical* can be traced up to Indian speculative philosophy as its genuine fountain-head“; cf. S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, p. 207: „To the careful student, the close similarity between the teaching of the Upaniṣads and early Buddhism and Gnostic theories will be obvious.“

[419] Der etymologische Anschluß von *gahanam* an *bẽssa*, *bãssa* – *báthos* – *buthós* – *ábussos* ist gesichert, cf. J. B. Hofmann, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, p. 35, s.v. *bẽssa*; Buddha und seine Predigten werden ebenso mit Tiefe und Abgründigkeit (*gambhīrā*; *gambhīratthā*) und im selben Atemzug mit Leere (*suññatā*) in Verbindung gebracht, cf. Majjhima-Nikāya 1.487–488; unsere Kapitel 3d; 7d; A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.319; 2.264[1]; die Stellenangabe für den ›Pāli Kanon‹ dort muß richtig S 2.267 [Saṃyutta-Nik. 2.267], statt falsch S 1.267, heißen.

Unsterblichkeit/Todlosigkeit (*amṛtaṃ*) gab, Tag (*ahna*) nicht von der Nacht (*rātryā*) unterschieden war (*āsīt praketaḥ*), in welchem abgründig tiefen Nichtsein (asati) des atemlos (*avātaṃ*) atmenden (*ānīd-*) ozeanisch-bestimmungslosen (*'praketaṃ salilaṃ*) Diesen-Einen (*tad ekaṃ*) die Poieten (*kavayo-*), indem sie in ihrem Herzen (*hṛdī*) suchten (*pratīṣyā*), durch Sinnen/Weisheit/Verständnis (*manīṣā*), die verwandtschaftlichen Bande (*bandhum*) des Seins (*sato-*) fanden (*nir avindan*).[421]

---

[420] Für diese Lesart entscheiden sich A. K. Coomaraswamy, The Vedas, pp. 54–55 und S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.24; möglich auch die Übersetzung: „Der Keim, der von Leere bedeckt war …" (P. Thieme, Gedichte aus dem Rig Veda, p. 66); genauer müßte es heißen: „das Wirksame (*ābhū*), von der Schale bedeckt … „, oder wie bei K. F. Geldner ⟨tr.⟩, Der Rig-Veda 3.360: „Das Lebenskräftige, das von der Leere eingeschlossen war, …"; cf. dazu auch die Übersetzung F. M. Müllers, übernommen von S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 1.100–101 und (sehr frei) P. Deussen, Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie, p. 7: „… was in der Schale war versteckt, …"; *ābhū* lesen die ›Petersburger Wörterbücher‹ als „tüchtig", „nachhaltig", „wirksam", *ābhu* als „leer", „leerhändig", „karg" und geben dafür einen Verweis genau auf unseren Vers (cf. O. Böhtlingk / R. Roth, Sanskrit-Wörterbuch 1, col. 666, s.v. *ābhu* und *ābhū*); interessant wird diese Variante in bezug auf unser orphisches Beispiel, welches wir unten geben werden; da das Keim- und Samenhafte als Potenz bei Schelling eine entscheidende Rolle spielt, wollen wir hier noch einige Stellen dafür aus seinem Werk geben: „Samen", „-korn" (Schelling, Werke, 12.638–639; 13.296, 13.421; 8.297; idem, Die Weltalter, pp. 55, 76, 167); „Keim" (Schelling, Die Weltalter, pp. 30, 55; SW 8.297; 13.63, 205, 213, 421); „σπέρμα" (SW 12.42; 13.369, 382); γόνιμον (SW 12.42).

[421] Zum Originaltext, den wir kondensiert und umgestellt haben, siehe: T. Aufrecht, Die Hymnen des Ṛgveda 2.430–431, zitiert und von uns übersetzt als Motto unserer Abhandlung; die wörtlichste der uns bekannten, sinngemäß zwar konvergierenden, in philologischen Details jedoch deutlich voneinander abweichenden Übersetzungen in eine europäische Sprache, ist die Übertragung ins Deutsche von K. F. Geldner, Der Rig-Veda 3.359–361 ≅ J. Mehlig, Weisheit des alten

Daß man in der wilden Lemmatik des ›Nāsadāsīya-Sūktam‹ ebenso die Wurzeln aller späteren geordneten Aussagevierungen zu suchen hat, müßte einleuchten. Von hier aus ist es zur fünffachen Unbestimmtheits-Lemmatik des Sañjaya nicht mehr weit, wenn dazwischen zeitlich auch ein halbes bis ein ganzes Jahrtausend liegt.[422] Mit geradezu magischer Raffinesse bezaubern die negativ, privativ und interrogativ

---

Indien 1.68–69; die metaphysisch interessanteste stammt von A. K. Coomaraswamy, The Vedas, pp. 54–56 (ins Englische); nicht zu unterschätzen auch seine Interpretationen o.c., pp. 56–59, wo zusätzlich analoge Stellen bei Meister Eckhart und den Upaniṣads angegeben sind; cf. auch P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1.1.119–127; spekulativen Universalismus zeigt hier der ansonsten deutschtümelnde H. Schwarz, indem er, allerdings ohne Nachweis der zitierten indischen Schrift, Meister Eckharts Kategorie der „Gottheit" mit einer Paraphrase aus unserer Ṛg Veda-Stelle verdeutlicht: „Die Gottheit ist ihm die u n a u f g e s c h l o s s e n e Tiefe der Welt. Gott wäre göttliches Maximum, die Gottheit ist gleichsam ein göttliches Minimum, das ewig sich gleichbleibt, ohne welches es weder einen Weltprozeß, noch eine Selbstschöpfung Gottes in geistigen Setzungen geben könnte. Man kann von ihr nicht sagen, daß sie existiert. Sie ist stille Wüste, schweigendes Nichts. Es ist wie in der indischen Philosophie. »Die Wurzelung des Seienden im N i c h t seienden fanden die Weisen im Herzen.«" (H. Schwarz, Fichte und wir, p. 100; cf. idem, Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus, p. 12) Zum Abschluß noch ein kurzes Zitat aus einer anderen Schrift desselben Gelehrten, das wir trotz seiner Unschärfe unkommentiert lassen: „Ekkeharts Gottheit und das indische Nirwana haben, eben weil sie beide eigenschaftslos sind, auch das gemein, daß sie n i c h t e x i s t i e r e n. Aber nun sogleich der Unterschied: Ekkeharts Gottheit west, aber existiert nicht. Das indische Nirwana west weder noch existiert es. Es ist ein reines Nichts." (H. Schwarz, Ekkehart der Deutsche, p. 31).

[422] „Die … vier Antinomien von der Endlichkeit und Unendlichkeit u.s.w. der Welt reichen in gerader Linie bis zum Puruṣasūktam der Ṛksaṃhitā X 90 hinauf." (K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos 2.629[27]) Der Autor meint die in der buddhistischen Urform der *catuṣkoṭikā* dargestellten Dogmen der Orthodoxie, die im ›Dīgha-Nikāya‹ (Brahmajāla-Sutta) noch vor den 'Irrlehren' der Agnostiker

gegengewichteten Setzungen und Ent–Setzungen; durch lebendige Rationalität die gleichsam transzendental geführte Fokussierung (*hṛd*: Herz, Sinn, Verstand). Und in dem wohl „frühesten Kommentar dazu“[423], der aus der Anfangszeit des ersten vorchristlichen Jahrtausends stammen dürfte, findet sich denn auch die Formel von „weder–noch“ und „sowohl–als auch“, die bis in die Gegenwart hinein für das Aussprechen des eigentlich Unaussprechlichen bestimmend geblieben ist:

neva vā'idamagre'sadāsīnneva sadāsīt | āsīdiva vā'idamagre nevāsīttaddha tanmana evāsa ‖[424]: „Wahrlich (*neva vā'*), im Anfang (*agre-*) war (*āsīn-*) dieses (*idam-*) gewissermaßen (*-iva*) weder (*na-*) nichtseiend (*'sad-*) noch (*na-*) war es (*āsīt*) gewissermaßen (*-iva*) seiend (*sad-*) (λ_4). Im Anfang (*agre*) war (*āsīd-*) dieses (*idam-*) in der Tat (*vā'*) gewissermaßen (*-iva*) und es war (*āsīt-*) gewissermaßen (*-iva*) nicht (*na-*) (λ_3). Da (*tad-*) ist wirklich (*-dha*) nur (*eva-*) dieser (*tan-*) Geist (*mana-*) gewesen (*āsa*).“ Wer angesichts dieser Spekulationen noch immer die abendländisch-überheblichen Abschätzungen eines F. Max Müller etwa, des bedeutendsten westlichen Indologen, der es sicher besser wissen hätte müssen, pflegt, dem

---

und Sañjaya's vorgeführt werden (letztere teilweise ebenso in typischer Vierer-positionierung); doch hätte er zur Verdeutlichung seiner Feststellung genauso gut (ja besser) den von uns hier präsentierten Vers aus dem ›Ṛg Veda‹ heranziehen können.

[423] S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.24.

[424] Śatapatha Brāhmaṇa 10.5.3.1 ≙ ⟨ed.⟩ A. Weber, p. 796; unser Übersetzungsversuch wurde in Anlehnung an J. Eggeling, The Śatapatha Brāhmaṇa according to the Text of the Mādhyandina School 4.373, und unter philologischer Beratung von Professor Norbert Oettinger unternommen; cf. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.24, wo die Übersetzung J. Eggelings übernommen wurde; ad Nichtsein (*asat*) und Sein-Nichtsein (*sadasat*) cf. A. K. Coomaraswamy, Ṛgveda 10.90.1 *áty atiṣṭhad daśāṅgulám*, pp. 154[30]–155.

dürfen wir als eine Lektion der Comparative Philosophy sozusagen Ananda Kentish Coomaraswamy's Riposte präsentieren: „It is hardly possible for the western scholar to realise that the very terms applied by themselves to Vedic texts (e.g. 'puerile, arid, and inane,' …), are precisely those in which their own exegetical productions are evaluated by the most competent Indian scholars, who are either too polite to say what they think, or polite enough to play the game of Western scholarship by way of condescension to the *pratyakṣa-priyatā* [Hang zum Sinnlichen] of the present day and age."[425]

Ähnliche Spekulationen um den Uranfang waren den Griechen nicht fremd, dies beweist eine Kosmogonie, die Aristophanes als Parodie einer orphischen Theogonie[426] die Vögel vortragen läßt: „Chaos (*Cháos*) war anfangs (*ẽn … prõton*), Nacht (*Nùx*), Dunkelheit (*Érebós*), Finsternis (*mélan*) und die weite Unterwelt (*Tártaros eurús*); andererseits war nicht einmal Erde (*gẽ d' oud'*), Luft (*aèr*), noch auch Himmel (*oud' ouranòs ẽn*); doch in der Düsternis unendliche Höhlungen (*Erébous d' en apeírosi kólpois*) gebiert (*tíktei*) die schwarzgefiederte Nacht das uranfängliche (*prṓtiston*) Windei (*'upēnémion … ōjón*), aus dem im Kreislauf der Zeit der sehnsuchterweckende Eros entsprang"[427]. Nicht versäumen dürfen wir allerdings, das positive Spiegelbild davon ebenfalls zu erwähnen: „Zeus ist die Luft (*aithḗr*), Zeus die Erde (*gẽ*), der Himmel (*ouranós*) Zeus; Zeus wahrlich das All (*Zeús toi tà*

[425] A. K. Coomaraswamy, The Vedas, p. 101[105]; cf. ebenso Śrī Aurobindo, Birth Centenary Library, 12.8; 12.53–54.

[426] Cf. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, pp. 78–80.

[427] Aristophanes, Aves 693–696; Übersetzungen bei L. Seeger, Aristophanes. Sämtliche Komödien 2.35, und W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, pp. 78–80.

pánta) und das, was auch immer dieses überragt (*ch'ŏti tõnd' 'upérteron*).“[428]

Dem noch gegenüberzustellen der altnordische Welterschaffungsmythos der Edda:

„Vǫluspá 3:

„Einst war es der Zeiten, als Ymir hauste,
es war nicht Sand noch Meer, noch kühle Wogen,
die Erde ward nirgends gefunden, noch der obere Himmel,
Kluft war der Klüfte, doch Gras nirgends“.“[429]

---

[428] Aischylos, Fragment 70 ≙ A. Nauck, Tragicorum Graecorum Fragmenta, p. 24; cf. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, p. 87; vehement widersprechen müssen wir Jaegers Einschätzung dieses Hymnus als 'pantheistisch' (l.c.), lese er doch nur dessen Schluß; was Pantheismus wirklich ist, und was nicht, sagt ein für allemal A. K. Coomaraswamy, 'Pantheism', Indian and Neo-Platonic; man könnte die einzelnen Versteile des Fragments von Aischylos geradezu in unser Lemmata-Schema einschreiben und erhielte einen fast perfekten Vierkant in »Position«, zu welchem sich als indisches Pendant einige Verse aus ›Ṛg Veda‹ 10.90 zeigen ließen; daß sich ähnliche Hymnen fast wortwörtlich auch in der uralten indischen Tradition finden, muß nicht eigens erwähnt werden.

[429] O. Franke, Kant und die altindische Philosophie, p. 114; in der Übersetzung von F. Gentzmer, Die Edda, p. 43, lautet der Vers wie folgt [/ = neue Zeile]: „Urzeit war es, da Ymir hauste: / nicht war Sand noch See noch Salzwogen, / nicht Erde unten noch oben Himmel, / Gähnung grundlos, doch Gras nirgend.“ In einer Fußnote von O. Franke, Kant und die altindische Philosophie, p. 114[1], findet sich die Ergänzung: „Gap ginnunga, d.h. der leere Raum, entsprechend dem Anfang seienden *ākāśa* der indischen Philosophie und dem χάος der Griechen.“ Zur etymologischen Verwandtschaft von *ginnungagap* und *cháos* cf. A. Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen 1.548–549, 552; cf. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 1.463; cf. o.c., 1.467–468, wo zusätzlich auf den eddischen Klang des ›Wessobrunner Gebets‹ aufmerksam gemacht wird, und die Originale in Auszügen zitiert werden; wir geben einige Verszeilen und die Übersetzung des Wessobrunner Gebets nach H. F. Maßmann, ⟨ed./tr.⟩, Erläuterungen zum Wessobrunner Gebet, pp. 6/7, den Edda-Text (aus Vǫluspá 3; 5) nach o.c., pp. 8/9 — Wessobrunner Gebet: „*Dat*

chifregin ih mit firahim firiuuizzo meista, / *dat ero ni uuas noh ufhimil*, / *noh paum, noh pereg ni uuas*, / *ni* [*sterro*] *nohheinig noh sunna ni scein*, / *noh mano ni liuhta, noh der mareo-sęo.* / *Do dar niuuiht ni uuas, enteo ni uuenteo:* / *enti do uuas der eino almahtico cot*, … (Das gefrug ich bei Menschen [mit] Fuerwitz meistem, / Daß Erde nicht war, noch Aufhimmel, / noch Baum noch Berg nicht war, / nicht Sterne einiger noch Sonne nicht schien, / noch Mond nicht leuchtete, noch der MeerSee [leuchtete? war?]. / Als [nun] da Nichts nicht war, Ende noch Wende, / und [doch so] war da der eine allmächtige Gott, …)“ — Edda: „*ar var alda, that ekki var,* / *varat sandr ne saer, ne svalar unnir,* / *iörd fannz aefa, ne upphimin,* / *gap var ginnunga, enn gras hverge;* / *soel thad nie visse, hvar hun sali aetti;* / *stioernur that ni vissu, hvar thar staede attu* / *mani thad ne visse, hvar hann meigins aetti.* (Frueh war('s) der Alter, daß Nichts war, war nicht Sand noch See, noch kuehle Wellen, / Erd fand sich nirgends noch Aufhimmel, / Gaff(en) war (der) Gaehnungen, und Gras (n)irgends; / Sonn das nicht wusste, wo sie Sal haette, / Sterne das nicht wussten, wo sie Staette hatten, / Mond das nicht wusste, wo er Macht haette. –)“ — „die worte niwiht ni was enteo ni wenteo umschreiben ganz den begrif von ginnûngagap.“ (J. Grimm, Deutsche Mythologie 1.468) Es ist unerklärlich, daß O. Franke, ein ausgezeichneter Kenner mehrerer Traditionslinien der Metaphysik, als Parallele für diesen Vers der ›Edda‹ nicht unseren hier zitierten ›Ṛg Veda‹ Vers 10.129 heranzieht, um seine These von der „indogermanischen Urreligion“ zu stützen; cf. H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, p. 333: „Dem *gap ginnunga* der Edda entspricht im vedischen Gedicht der Ausdruck *gáhanaṃ gabhīrám* »der tiefe Abgrund«, eine gleichfalls alliterierende Formel;“.

Die metaphysische Bedeutung, die der Poiet unter den Deutschen Idealisten nämlichen Kategorien zumaß, wird zudem daran sichtbar, daß er sich nicht scheut, auch den Daoismus, d.h. Dào in deren Sinne kreativ umzudeuten, und nahtlos in seine mythologischen Ableitungen einzugliedern. Wie Chaos-Janus „die ursprünglich verschlossene, in der Folge aufgehende Pforte zu allem Seyn" (SW 12.614) ist, genauso Dao, denn „Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtseyenden, dem bloß seyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht."[430] Schelling weist sogar ausdrücklich darauf hin, daß er eine Verwandtschaft zwischen dem Dào und seiner Urpotenz annimmt, indem er fortfährt: „(Sie erinnern sich ganz ähnlicher Ausdrücke, der wir uns für die erste Potenz bedient haben.) Die große Kunst oder Weisheit des Lebens ist eben, dieses lautere Können, das ein Nichts und doch zugleich Alles ist, sich zu bewahren."[431]

Seine Wertschätzung dieser chinesischen Weisheitslehre vom Weg tut sich schon 1795 in den ›Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus‹ kund, wo er, sich eng anlehnend an Immanuel Kants Ausführungen zum daoistischen 'Nichts', einen „Theil der Sinesischen Weisen sehr vortheilhaft von den übrigen durch seine Aufrichtigkeit" (SW 1.326) unterscheidet, „da er das höchste Gut, die absolute Seligkeit – im Nichts bestehen läßt. Denn, wenn

[430] Schelling, Werke, 12.564; cf. Lǎozǐ, Dàodéjīng 1; 6; 42, und den Kommentar von V. v. Strauss, Laò-Tsè's Taò tĕ kīng, pp. 187–188, 198–200.

[431] Schelling, Werke, 12.564; man vergleiche dagegen SW 9.223–224, wo Weisheit der höchsten Kategorie zugeschlagen wird, die „im Anfang, Mittel und Ende" (SW 9.224) ist; doch gibt es auch eine „ruhende Weisheit" (SW 9.226) „in der Indifferenz" (l.c.).

Nichts das heißt, was schlechterdings kein Objekt ist, so muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeschaut werden soll, d.h. wo alles Denken und aller Verstand ausgeht." (SW 1.326)

Schelling unterschlägt zwar den Namen des hier gemeinten Teils chinesischer Philosophen, daß es sich aber nicht um Anhänger des Fo (Buddha), sondern um die Lao Tzu's handelt, geht aus der von ihm verwandten und auch genannten Vorlage, nämlich Kants ›Ende aller Dinge‹ hervor: „Daher kommt das Ungeheuer von System des LAO-KIUN von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d.i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern, mit geschlossenen Augen, anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheism (der Tibetaner und andrer östlichen Völker); und der aus der metaphysischen Sublimierung desselben in der Folge erzeugte Spinozism: … Alles lediglich darum damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welche denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat."[432] Einen ausnahmsweise Kantischen Ton schlägt Schellings großer Konkurrent Hegel an, wenn er über den Daoismus redet: „… das Höchste, das Letzte, das Ursprüngliche,

[432] I. Kant, Das Ende aller Dinge A513–514 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Kant, Werke, 9.185; woher Kant seine Kenntnisse über asiatisches Philosophieren hatte, weiß H. v. Glasenapp, Kant und die Religionen des Ostens, pp. 104–105, welches Werk ich bezüglich der Orient-Kenntnisse des großen Königsbergers wärmstens empfehle.

das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine); es wird auch Tao, die Vernunft, genannt“[433], und hinzugesetzt ist, daß es „einen absoluten Abgrund“[434] bedeute.

Nur zum Vergleich darf ich hier die Charakterisierung des Dào durch den chinesischen Denker Chang Chung-yuan anfügen: „Tao is, to be sure, the Great Mother, the Infinite, free from conditions of time and space. From this point of view it is the one-without-contrast, non-being, the higher unity. This is to see Tao as the unification of infinite possibility and potentiality. Thus it is the unity of multiplicities.“[435] Zufällige Koinzidenz durch eine okzidentalisierende Wortwahl? Kaum, hat doch schon J. Chalmers in der seiner Übersetzung des ›Dàodéjīng‹ vorangestellten Einführung folgende Bemerkung niedergelegt: „It is a consideration filled to rebuke and humble the pride of modern intellect, that in the sixth century before the Christian era, a heathen had pene[t]rated about as deeply into the mystery of the Universe as the famous German metaphysician, … SCHELLING“[436]. In dem dieser Feststellung folgenden Zitat, das er in englischer Sprache mit der

---

[433] G. W. F. Hegel, Werke, 18.147; cf. o.c., 3.39.

[434] G. W. F. Hegel, Werke, 18.147; um eine Vergleichung und Bewertung ist das Mundstück des Weltgeistes nicht verlegen: „Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, oder die Neueren, es ist das höchste Wesen, so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt, und mit dem bloßen abstrakten Wesen hat man nichts als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophieren nun nicht weiter gekommen als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe.“ (G. W. F. Hegel, Werke, 18.147).

[435] Chang Chung-yuan, Creativity as Process in Taoism, p. 398; cf. idem, Tao and the Sympathy of All Things, pp. 416–417, 429.

[436] J. Chalmers, The Speculations on Metaphysics, Polity, and Morality, of „The Old Philosopher,“ Lau-Tsze, p. XVI.

Angabe „SCHELLING, in Eng. Cyc.“[437] versehen, wiedergibt, widmet er jeder wichtigen Kategorie Schellings einen Hinweis auf die nach ihm als analog anzusehenden Stellen bei Lǎozǐ.

Einen scharfen Konter bekommt er dessenthalben von dem französisch-sprachigen belgischen Orientalisten C. de Harlez: „Aber die Ähnlichkeit, die wirklich zwischen den Ideen des deutschen Meisters und denen des Gelehrten des Himmlischen Reiches existieren, wurde, so scheint es uns, auf ungenaue Weise eingeschätzt; man hat sie viel größer gemacht als sie in Wirklichkeit ist …“[438]. „Wenn es [das Systems Lǎozǐ's] Berührungspunkte mit dem Schellings hat, so in nebensächlichen Lehrgegenständen und öfter in den Terminis als in den Ideen.“[439]

Wer beide Spekulationen einigermaßen kennt, die ‘idealistisch’-deutsche und die daoistisch-altchinesische, der kann sich eigentlich nur für Chalmers' Taxierung entscheiden. In den strukturellen, d.h. formalen Dingen liegt die Parallelität; die Konturierung weist eine gewisse Kongruenz auf, doch muß man auch noch berücksichtigen, daß sich Schellings Gedankenführung über fünfzig Jahre hinweg ständig verschiebt. Die farblichen Ausmalungen der Umrisse hingegen, das, was wir in dieser Studie eher als nebensächlich erachten, bringen wir unsere methodischen Vorgaben in Anschlag,

---

[437] Es handelt sich um den Eintrag: Schelling, Friedrich Wilhelm, in: The English Cyclopædia, Biography – Vol. 5, ⟨ed.⟩ Charles Knight, London 1857, coll. 310–313; o.c., 5.312, wird ein Abriß der frühen Identitätsphilosophie gegeben, der sich als Vergleich zum Daoismus nicht nur anbietet, sondern geradezu aufdrängt.

[438] C. de Harlez, Lao-Tze. Le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VI^e siècle avant notre ère, p. 4.

[439] C. de Harlez, Lao-Tze. Le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VI^e siècle avant notre ère, p. 30.

können unterschiedlicher nicht sein; wer würde je bedeutende Gemeinsamkeiten zwischen einem christlichen Auf-der-Welt-sein und einem daoistischen Auf-dem-Weg-sein behaupten wollen?

Eins verdient noch Erwähnung, und zwar de Harlez' weitgehende Identifizierung des Dào und des „Tad der Brahmanen"[440]: „Sicherlich gibt es Unterschiede zwischen den grundlegenden Konzeptionen der beiden Klassen von Systemen, aber die Ähnlichkeiten sind mitunter so groß, daß man, während man das Tao-te-king durchgeht, auf mancher Wegstrecke vergißt, daß man nicht die Gesetze des Manu, die Bhagavadgîtâ oder irgendein anderes Buch des brahmanischen Indien in Händen hält."[441]

Diese Einschätzung halten wir zwar für überzogen, doch insgesamt für vertretbar.[442] Nur ist dann wieder die Nähe zwischen Schelling und Lǎozǐ zu konstatieren: „Tao deckt sich fast mit *Brahman* oder *Ātman*, dem obersten Weltprinzip der *Upanishads*, welches als das *Jenseitige, Unaussprechliche,*

[440] C. de Harlez, Lao-Tze. Le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VI^e^ siècle avant notre ère, p. 31.

[441] C. de Harlez, Lao-Tze. Le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VI^e^ siècle avant notre ère, p. 31.

[442] Cf. A. R. Bhattacharya, Monistic Speculations of the Upanisadic Taoist and Madhyamika Philosophers; A. K. Sarkar, Changing Phases of Buddhist Thought, pp. 176–177, ad Nāgārjuna, Daoismus und Plotin; S. Jagadiswarananda, Taoism and Vedānta; R. G. Henricks, Introduction to: idem ⟨tr.⟩: Lǎozǐ, Dàodéjīng, p. XXIX; J. Politella, Meister Eckhart and Eastern Wisdom, p. 121: „All that Eckhart says of the Godhead can be paralleled from Buddhist, Vedāntist, and Taoist sources." Cf. A. Sen Gupta, Essays on Sāṃkhya and Other Systems of Indian Philosophy, pp. 212–219: Sāṃkhya and the Taoism of Ancient China; A. Gladisch, Einleitung in das Verständniß der Weltgeschichte, Erste Abtheilung: Die alten Schinesen und die Pythagoreer, pp. 46–47, meinte Mitte des letzten Jahrhunderts noch, „die Lehre des Lao-tse, … aus Indien entsprungen" annehmen zu müssen.

Grundlose und als *Nichtrealität* definiert wird. … In der neueren Philosophie läßt sich Tao am besten mit dem Absoluten in SCHELLING's Naturphilosophie vergleichen."[443]

Diese Feststellung stünde jedoch dem Schellingschen Verständnis orientalischer Lehren, und wohl auch Selbstverständnis, diametral gegenüber, ruft er doch aus: „Da zeigt sich nun aber, daß die Tao-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Ostens gedacht und erfunden ist, daß von westlicher Weisheit – ich will nicht sagen, von griechisch-pythagorischer – aber auch von syrisch-palästinensischer oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist." (SW 12.563–564)

Weil wir an keiner Stelle sonst eine bessere Gelegenheit dafür sehen, wollen wir hier die Abgrund-Spekulationen der Daoisten wenigstens erwähnen, die wie in den meisten vergleichbaren Lehren gepaart sind mit den Figuren des Nichts oder Nichtseienden, der Leere und des Geheimnisvollen oder Chaos. So bildet schon im 1. Kapitel des ›Dàodéjīng‹ das unaussprechliche, namenlose, ewige Dào in seiner geheimnisvollen Selbigkeit (*tóng wèi zhī xuán*)[444] mit dem namenbesitzenden Dào den „abyss of abysses"[445], „*hsüan* beyond *hsüan*"[446]. Und dies ist das Tor alles Geheimnisvollen, Tiefen,

---

[443] A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, p. 272.

[444] Wer würde sie bei M. Heidegger nicht gleich wiedererkennen: „eine geheimnisvolle Identität" (M. Heidegger, Gesamtausgabe, 13.223), in der die „Zwiefalt von Anwesendem und Anwesenheit einfältig geworden, »realisiert« und verwunden zugleich" (l.c.) ist?

[445] J. Chalmers, The Speculations on Metaphysics, Polity, and Morality, of „The Old Philosopher," Lau-Tsze, p. 2; cf. C. de Harlez, Lao-Tze. Le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VI^{e} siècle avant notre ère, p. 16.

[446] A. Watts, Tao: The Watercourse Way, p. 44; A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, p. 266: „Geheimnis im Geheimnis"; Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 139: „deeper and more profound"; ganz wörtlich wohl: es ist geheimnisvoll/

Abgründigen, Wunderbaren (*miào*)[447]. Ohne jetzt in eine Diskussion über die schwierige Zuordnung der verschiedenen Aspekte des Dào einzutreten,[448] halten wir folgendes fest: „The chaos of *hsüan* is the nature of the world before any distictions have been marked out and named …“[449].

Da J. Chalmers' Übersetzung und Auslegungen heute sowohl von westlichen wie von chinesischen Gelehrten kraft

---

tief und/dazu geheimnisvoll/tief, oder: Abgrund über Abgrund; cf. V. v. Strauss, Laò-Tsè's Taò tĕ kīng, p. 3; zur Bedeutung von *xuán* cf. A. Watts, Tao: The Watercourse Way, p. 44; Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 788; Standardübersetzungen für *xuán* sind: Geheimnis, Mysterium, Tiefe, Abgrund, Ungrund, Urtümliches.

[447] Cf. Lăozĭ, Dàodéjīng 1 und die Ma-wang-tui Fassung:

„That which is even more profound than the profound –
The gateway of all subtleties.“

(Lăozĭ, Dàodéjīng 1.9–10, ⟨tr.⟩ R. G. Henricks, p. 188).

[448] Ausführliche strukturtheoretische Darstellungen dazu seit kürzerem in H. P. Sturm, Dao einfach, Dao vierfach. Vgl. die Konzeption von Lăozĭ, Dàodéjīng 42 und Zhuăngzĭ, Kap. 5 (⟨tr.⟩ Lin Yutang, The Wisdom of Laotse, p. 113; ⟨tr.⟩ R. Wilhelm, Laotse. Tao te king, p. 134), so wie dazu A. Forkes Bemerkung, daß das Chaos nicht mit dem Tao bzw. Nichts (des Nichts) des absoluten Anfangs, sondern mit dem daraus entstandenen Einen zusammenfalle: A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, p. 317; wichtig auch V. v. Strauss' stark an die Schellingsche Potenzenspekulation erinnernde pythagoreisierende und christianisierende Auslegung der 'drei Urprinzipien': V. v. Strauss, Laò-Tsè's Taò tĕ kīng, pp. 198–200; für das allertiefste Moment des Dào cf. o.c., pp. 8^{6}–9; p. 24^{2}: „Eben weil Taò nie gefüllt wird durch Alles, was er in sich hervorgebracht hat ohne dass er selbst es ist, ist er ein unendlicher »Abgrund«, *juân,* dessen Tiefe das Geistesauge nicht durchdringen kann, in dem es nichts Unterscheidbares mehr wahrnehmen kann; denn der letzte Grund von Allem ist grundlos und unterschiedslos.“ Vielmehr gelte, „daß nach Laò-tsè auch der seyende Taò aus und in dem vor- und überseyenden, insofern also nichtseyenden Taò hervorgeht,“ (o.c., p. 188) von welchem „weder Seyn noch Nichtseyn … ausgesagt“ (l.c.) ist; „Diess Seyn hat Taò nicht an sich, darum erscheint er nicht; und in Beziehung auf dieses Seyn

verschiedener Interpunktionsmöglichkeiten einer entscheidenden Passage des ersten Kapitels des ›Dàodéjīng‹ im großen und ganzen anerkannt sind, ist folgender Konditionalsatz kategorisch zu verstehen: „Folgte man der Interpunktion Chalmers', dann spräche Lao-tze noch an zwei weiteren Stellen vom Nichtsein als Vater des Seins und näherte sich so

---

verhält sich Taò's Seyn als Nichtseyn, als lauterer (leerer) Abgrund." (l.c.) Dem Gegenwartsdenken dürfte nicht gleichgültig sein, daß „Außer der LAO TZU-Übersetzung von Richard Wilhelm aus dem Jahr 1911 … Heidegger zweifellos auch die Übersetzung von Victor von Strauß aus dem Jahr 1870 (…) gut gekannt" (R. May, Ex oriente lux, p. 15[18]) hat.

[449] A. Watts, Tao: The Watercourse Way, p. 45; cf. M. Kaltenmark, Lao-Tzu und der Taoismus, p. 67: „Denn es [Tao] ist identisch mit der Ureinheit des Chaos, die der Entstehung der Welt vorangeht. Eben deshalb ist das Tao so reich an Potenzen, an t ê . " Ad *xuán – xū* (Leere) – *wú* (Nichts) – *gǔ shén* (Talgeist/„spiritual reality of the void", der das 'mystische Weibliche' genannt wird, cf. Lǎozǐ, Dàodéjīng 6; Lin Yutang, The Wisdom of Laotse, p. 64[20]; A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, p. 265: „der Geist des Abgrunds") cf. Chang Chung-yuan, Tao: A New Way of Thinking, pp. 16–17, 21–23; ad *hùn* (obskur, chaotisch, geschwollen), das ebenso in diesem Zusammenhang genannt werden muß, cf. A. Watts, Tao: The Watercourse Way, p. 44; meinen Hinweis, daß Goethe literarisch dieselben Sinnfiguren des Unergründlichen und Unheimlichen in seinen ›Faust-Dichtungen‹ zeichnet: Leere – Nichts – Tiefe – Finsternis – Mutter Nacht, möge der Zweifler verifizieren in J. W. v. Goethe, Werke, 1.14.67.1349–1352; 1.14.68.1363–1364; 1.14.69.1384 (Faust 1); 1.15.1.70.6212–1.15.1.74.6302; 1.15.1.316.11587–1.15.1.317.11603 (Faust 2), nicht minder den, daß hierher auch Nietzsches „Sein an sich, das wahrhaft Anonyme, der Ball des ewigen Seins, das unnahbare Eine und Ewige, ein Abgrund des wahrhaften Seins" (F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 7.198 {7[153]} ≙ Kritische Gesamtausgabe, 3.3.206) gehört, das allerdings wesentlich Widerspruch sei, Schein, und in letzter Konsequenz, im Kunstwerk nämlich, „Das wahrhaft Nichtseiende" (F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 7.200 {7[157]} ≙ Kritische Gesamtausgabe, 3.3.208); wundert es noch, wenn exakt in diesen tiefen und leeren Gefilden der Spekulation ein Vergleich zwischen F. H.

offensichtlich Schelling."[450] Offensichtlich. Ich kann meine Leser nur auffordern, doch selbst einmal die abenteuerliche Gedankenreise durch diese Formen spekulativer Grundfiguren zu unternehmen. Dann mag der eine oder andere seine Vorbehalte gegenüber unseren Thesen formulieren. Vielleicht wird er aber auch denen zustimmen, die nicht nur an einem Argumentationspunkt Ähnlichkeiten, ja Gleichheiten zwischen chinesischer und abendländischer Metaphysik feststellen,[451] sondern auch denen, die sie an den zentralen sehen.[452] Und was schließlich das diesbezügliche Verhältnis zwischen chinesischen und indisch-buddhistischen Lehren angeht, so gilt: „Like Buddhistic Nirvāṇa Tao is called Abyss of non-existence, void or vacancy, and noiselessness or emptiness."[453] Dem gibt es nichts hinzuzufügen.

Bradley's Doktrin von Erscheinung und Wirklichkeit und dem Daoismus durchgeführt wird (cf. Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, pp. 97–103)?

[450] C. de Harlez, Lao-Tze. Le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VI^{e} siècle avant notre ère, p. 17[1].

[451] Cf. M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, pp. 165, 168–169, 211, 217, 250.

[452] Cf. Shien Gi-ming, Being and Nothingness in Greek and Ancient Chinese Philosophy, p. 22: „… it is evident that Lao-tzŭ, Chuang-tzŭ, Huai-nan-tzŭ, Gorgias, and Plotinus are all concerned with transcending Being or the One and thus reaching nothingness." Cf. den Ausspruch des chinesischen 'Sophisten' Dèng Xī (ca. 6.–5. Jh.) über den Weisen: „Er hat nichts, doch nichts fehlt ihm; indem er sich an die Leere hält, findet er die volle Wahrheit" (übersetzt nach: A. Forke, The Chinese Sophists, p. 44).

[453] S. Jagadiswarananda, Taoism and Vedānta, p. 167.

14bζ Daoismus versus Buddhismus: Leere des Anfangs – Leere des Endes

Während Schelling den Daoismus vornehmlich dem Anfang vor dem Seyn zuordnet, spricht er ihm trotzdem nicht in derselben Weise wie dem Vedānta die Weltzuwendung ab. Insofern setzt er ihn als strukturelles Mittelglied zwischen diesem und dem Buddhismus. Was ihn zu der Geringschätzung des Vedānta tatsächlich veranlaßt, was ihn glauben macht, dieser kenne in seinen Extremformen keine reale Schöpfung oder Welt, keinen persönlichen, inkarnierten Gott, ist nicht ganz zu erschließen, sieht er doch ganz deutlich die Ähnlichkeit, ja Gleichheit des *māyā*-Konzepts in beiden dieser indischen Lehren.[454] Es könnte nur die Annahme sein, daß dieser nicht spekulativ ist, daß er, wie bereits erwähnt, keine Deduktionen aus dem Ersten und keine theoretischen Hinführungen zu ihm vorführt,[455] was ja auch sein Vorwurf an a l l e Mystik ist, so sie sich nicht als spekulativ geriert, denn „Die speculative Mystik ist der Rationalism in der Geschichte“[456], und Mystik ist „doch blos formal von der Wißenschaft verschieden“.[457] Jene erkläre auf der Basis eigener Erleuchtung, diese durch „Begründung und Entwicklung“[458].

„Allerdings hat auch die Philosophie zu ihrem höchsten Zweck, jenes zerrissene Bewußtseyn wiederherzustellen. Aber der wahre Philosoph bescheidet sich, daß jenes Bewußtseyn selbst nur ideal, für den Begriff wiederherzustellen ist; … Der

---

[454] Cf. Schelling, Werke, 12.482; 12.515–517.

[455] Cf. Schelling, Werke, 12.479–480.

[456] Schelling, System der Weltalter, p. 70.

[457] Schelling, System der Weltalter, p. 71.

[458] Schelling, System der Weltalter, p. 71; cf. SW 10.190–192; SW 1.326; ad Theosophismus cf. SW 10.184–190.

Philosoph, der seinen Beruf erkennt, ist der Arzt, der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseyns wieder verbindet und mit sanfter, langsamer Hand zu heilen sucht. Dieß ist freilich ein langwieriger Proceß, … Die Wiederherstellung ist um so schwieriger, da die meisten gar nicht geheilt seyn wollen und, wie unglückliche Kranke, schon ein ungeberdiges Geschrei erheben, wenn man sich ihren Wunden nur nähert; in diesem ungeberdigen Geschrei besteht großentheils, was man als sogenannte Polemik gegen tiefere Philosophie von dem Vulgus bloß nomineller Philosophen sowie der offenbaren und selbsterklärten Nichtphilosophen zu vernehmen bekommt.“ (SW 13.364–365)

Lange Rede, kurzer Sinn: „die Lehre des Lao-tsee (Lao Kium) … ist wirklich speculativ“ (SW 12.562), obgleich sie „nicht ein ausgeführtes System, das z.B. ausführlichen Aufschluß über die Entstehung der Dinge zu geben sucht“ (SW 12.564), sondern „Auseinandersetzung eines Princips, aber in den mannichfaltigsten Formen, und der auf dieses Princip gebauten praktischen Lehre“ (SW 12.564) ist. „Der ganze Tao-te-King bewegt sich nur darum, durch eine große Abwechslung der sinnreichsten Wendungen diese große und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen.“ (SW 12.564)

Doch bestehe trotz allem ein bedeutender Unterschied zur Lehre des Fo (Buddha), die in China ganz ähnlich „das Thor oder die Pforte des Nichts oder der Leere genannt wird“ (SW 12.565): „so stimmt (..) Budda mit Lao-tsee nur soweit überein, als allerdings das, was vor dem Seyn, und das, was über dem Seyn, beides frei vom Seyn als lautere Macht oder Potenz erscheint. Die Lehre des Lao-tsee bezieht sich indeß mehr auf den Anfang, und ist insofern vorzugsweise speculativ, die Lehre des Budda auf das Ende, also auf das Ueberseyende, auf die letzte Ueberwindung alles Seyns. … Die Fo-Lehre in ihrer höchsten Steigerung spricht

ausdrücklich den Satz aus, daß weil Religion ihren Sitz im menschlichen Herzen habe, das menschliche Herz aber eigentlich auch nichts sey, wie alles, auch die Religion selbst nichts sey. (Gipfel aller Mystik – Versenkung – Annihilation des Subjekts = Annihilation des Objekts (λ_4)).“ (SW 12.565)

Wenn jetzt der Buddhismus in letzter Hinsicht auf das Ende, das Ueberseyende zielt, dann hat er ja dasselbe Telos wie die „reinrationale", „negative" Philosophie des Dichter-Philosophen, er fiele nicht nur an seinem begrifflichen Minimum, sondern auch an dessen Maximum mit dieser zusammen. Schelling gesteht das sogar *expressis verbis* ein: „die Philosophie kann nicht mit dem Negativen anfangen: Als Fo seinen Schülern die große Lehre vortrug: »*Alles kommt aus dem Nichts und kehrt in das Nichts zurück*«, so that er das am Ende seines Lebens; dies war also keineswegs der Anfang, sondern das Resultat seines Denkens und seiner Erfahrung."[459]

Dann wäre das *nirvāṇa* zu beschreiben mit genau den Negationen, Privationen und Hyperbeln, die von Schelling im Zusammenhang mit dem Höchsten, dem „außer und über aller Potenz" (SW 8.234) liegenden 'an sich Potenzlosen' (cf. l.c.), das „das an sich weder Seyende noch Nichtseyende" (l.c.) ist (λ_4), auch verwandt werden, und deren Mehrzahl er von den Mystikern, Gnostikern und Neo-platonikern entlehnt hat:

Das Ueberseyende;[460] τὸ ὑπερόν;[461] unendlicher Ueberfluß von Seyn (SW 12.49); das Absolute (passim); das Ueberwirkliche;[462] der Übersubstantielle;[463] das Ueberexistierende;[464]

---

[459] Schelling, System der Weltalter, p. 81.

[460] Schelling, Werke, 8.238; 8.256; 12.58; 13.129; 13.215; idem, Die Weltalter, p. 217; idem, Grundlegung, p. 419; idem, Philosophie der Offenbarung, pp. 114, 134–135, 169, 175 .

[461] Schelling, Werke, 8.238; idem, Die Weltalter, pp. 141, 226; idem, Grundlegung, p. 419.

[462] Schelling, Werke, 8.234; 8.238; 13.219; idem, Die Weltalter, p. 226.

[463] Schelling, Urfassung, p. 205.

ὑπερούσιον;[465] das Ueberwesentliche;[466] ἀνούσιος;[467] οὐσία ὑπερούσιος (SW 12.100[2]); das Ueberschwängliche;[468] Uebergottheit;[469]; der Übereinzige;[470]; der/das Übernatürliche;[471]; ewig unanfängliche Gottheit;[472] übergöttliche Gleichgültigkeit,[473] übergöttliche Freiheit;[474] absolutum (das Voll-Endete);[475]; Indifferenz;[476] reine Gleichgültigkeit (Indifferenz);[477]

[464] Schelling, Werke, 14.340; cf. idem, Philosophie der Offenbarung, p. 174.

[465] Schelling, Die Weltalter, p. 226; idem, System der Weltalter, p. 106.

[466] Schelling, Philosophie der Offenbarung, p. 147; cf. o.c., p. 175: „Wesen, das über dem Wesen (…) ist, überwesentliches Wesen".

[467] Schelling, Werke, 12.100[2]; idem, System der Weltalter, p. 106; idem, Urfassung, p. 205.

[468] Schelling, Werke, 9.229; 12.51; idem, Grundlegung, p. 419; idem, System der Weltalter, p. 152; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 174.

[469] Schelling, Werke, 8.236; 9.217; idem, Die Weltalter, pp. 16, 21, 228.

[470] Schelling, Werke, 12.46; idem, System der Weltalter, p. 188.

[471] Schelling, Werke, 12.64–65; idem, System der Weltalter, p. 125.

[472] Schelling, Die Weltalter, p. 134.

[473] Schelling, Die Weltalter, p. 132.

[474] Schelling, Die Weltalter, p. 210.

[475] Schelling, Werke, 12.43; idem, Grundlegung, p. 419.

[476] Schelling, Werke, 9.221; idem, Die Weltalter, p. 150.

[477] Schelling, Werke, 8.228; 8.236; 9.220–221; cf. Schelling, Die Weltalter, p. 26: „Gleich-Gültigkeit oder die Indifferenz".

gelassene Wonne;[478] stille Innigkeit;[479] Huld, Liebe, Einfalt;[480] reine Frohheit;[481] Gelassenheit;[482] Ruhe;[483] Stille;[484] sanfte, stille Einheit;[485] Sanftmut;[486] Wohlthun;[487] das Erhabene;[488] Milde;[489] Milderung des Suchens (der Sucht);[490] Weite;[491] absolute Transcendenz;[492] Lauterkeit, Freiheit (passim); der ruhende, gleichgültige, nichtwollende, gelassene Wille;[493] rund

[478] Schelling, Werke, 8.236; 8.266; idem, Die Weltalter, pp. 16, 228; idem, Initia, p. 70.

[479] Schelling, Werke, 8.236; idem, Die Weltalter, pp. 16, 228.

[480] Schelling, Die Weltalter, pp. 16, 228; idem, System der Weltalter, p. 163; Assoziationen an die *cháris–buthós* Konstellation der Valentinianer können hier nicht ausbleiben.

[481] Schelling, Werke, 8.236; idem, Die Weltalter, pp. 16, 228.

[482] Schelling, Die Weltalter, pp. 134, 136; idem, Initia, pp. 71–73; cf. dagegen idem, Philosophie der Offenbarung, p. 164.

[483] Schelling, Die Weltalter, p. 132.

[484] Schelling, Die Weltalter, p. 24.

[485] Schelling, Die Weltalter, p. 34.

[486] Schelling, Die Weltalter, pp. 25–26.

[487] Schelling, Werke, 7.408; 8.265.

[488] Schelling, Die Weltalter, pp. 15, 133, 227.

[489] Schelling, Die Weltalter, pp. 25, 34.

[490] Schelling, Werke, 8.266.

[491] Schelling, Die Weltalter, p. 34.

[492] Schelling, Werke, 9.225; 13.256; idem, Grundlegung, p. 419.

[493] Schelling, passim; cf. idem, Die Weltalter, pp. 132, 135; cf. SW 9.222: „Der Wille, insofern er nicht will, Gleichgültigkeit, Indifferenz … und wenn die ewige Freiheit in ihrer Gleichgültigkeit der ruhende Wille, so ist sie auch das ruhende Wissen = nicht wissendes Wissen.“

und eigenschaftslos;[494] nicht .. Etwas;[495] kein Existierendes;[496] Nichtseyendes;[497] Nichtseyn;[498] Nichts;[499] stilles Nichts;[500] Uebernichts;[501] „das Nichts, oder dem Ähnliches, wie das Zero als Aufhebung aller Zahl. Jawohl ist es ein Nichts“[502]; positive Null.[503]

„nichts – nicht e t w a s … auch nichts nicht, d.h. … alles“[504]; „weder dieß noch das“[505]; „es sey nicht Seyendes und nicht Seyn, und es sey doch auch nicht Nichtseyendes und nicht Nichtseyn“[506]; „Absolutheit … Leere … Weder-Noch“ (SW 6.23); „weder ein Seyendes noch ein Nichtseyendes“[507];

---

[494] Schelling, Werke, 8.234; idem, Die Weltalter, pp. 13, 133, 227; cf. o.c., p. 226: frey von aller Bestimmung.

[495] Schelling, Die Weltalter, p. 134.

[496] Schelling, Die Weltalter, p. 210.

[497] Schelling, Die Weltalter, p. 210.

[498] Schelling, Die Weltalter, p. 134.

[499] Schelling, Die Weltalter, pp. 14–15, 133, 210, 227; SW 8.234–235.

[500] Schelling, Die Weltalter, p. 34.

[501] Schelling, Werke, 8.234–235.

[502] Schelling, Die Weltalter, p. 210.

[503] Schelling, Werke, 7.155; cf. idem, Urfassung, p. 36: „Der Wille als der bloß wollen könnende ist = 0. Wenn der bloß wollen könnende Wille = 0 ist, so muß der schlechterdings nichtwollende Wille umso mehr = 0 sein.“

[504] Schelling, Werke, 9.217; 8.235; idem, Die Weltalter, pp. 15, 133, 227.

[505] Schelling, Die Weltalter, p. 134.

[506] Schelling, Die Weltalter, p. 131.

[507] Schelling, Die Weltalter, p. 227; cf. o.c., p. 229: „jenes weder Seyende noch Nicht-Seyende; cf. SW 8.234, 238, 239, 255, 256.

„absolute Einheit von Subjekt und Objekt, .. da keine von beyden (λ_4) und doch beyde (λ_3) der Kraft nach sind“[508]; „daß die Gottheit an sich selbst weder ist noch auch nicht ist (λ_4), oder in einer andern, wiewohl minder guten Wendung, daß sie sowohl ist als auch nicht ist (λ_3)“[509]. „.. dieses Tiefste, Innerlichste, Centralste der Gottheit … ist .. in seiner Centralität .. Grund der Ruhe, des Endes der Bewegung, des göttlichen Sabbaths.“ (SW 13.365) „Das Ziel, der Zielpunkt ist aber auch der Mittelpunkt.“[510] „Von Gott sagt ein Ausspruch des Alterthums: er sey dasjenige Wesen, das überall Mittelpunkt, auch im Umkreis ist, und daher nirgends

[508] Schelling, Die Weltalter, p. 26.

[509] Schelling, Werke, 8.237; cf. Schelling, Die Weltalter, p. 228.

[510] Schelling, Werke, 12.319; cf. 14.267; die „Mitt-wissenschaft“ des Drucks II der ›Weltalter‹ (Schelling, Die Weltalter, p. 112) hat mit der Mitte offensichtlich nichts zu tun; hierbei handelt es sich, wie die Parallelstellen der beiden anderen Drucke ausweisen, um einen Druckfehler; richtig muß es heißen: „Mitwissenschaft“ (SW 8.200; idem, Die Weltalter, p. 4); sie steht für „das Wissen des Philosophen“ (SW 9.238): „auf diese Weise ist mein Wissen freier, ruhig beschauender, die Bewegung Schritt vor Schritt begleitender Zeuge.“ (SW 9.238; cf. SW 8.201–202; idem, Die Weltalter, pp. 112, 115–117) Ähnliches bei F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 161: „judge“ (Richter) als nähere Kennzeichnung der „immediate experience“, der unmittelbaren Erfahrung, die ins Sanskrit übertragen exakt *aparokṣa-anubhūti* heißt und bisweilen für *sākṣin* (Zeuge) steht; die Zeugen-Bewußtheit (*sākṣin*) ist ein Grundbegriff des Vedānta, steht dort aber meist im höchsten mystischen Sinne für *ātman*/*brahman*, cf. (Pseudo-)Śaṅkara, Aparokṣānubhūti 16; Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 7.2–3; Sarva-Upaniṣad 2–3; Kaivalya-Upaniṣad 18; 24.

Umkreis."[511] „Ihm allein ist verstattet, zwischen Seyn und Nichtseyn gleichsam in der Mitte zu stehen."[512]

Damit sind wir am Schluß unserer Betrachtung angelangt, die uns Aufschluß geben sollte über das Bild, das sich Schelling von Buddha gemacht hat, und natürlich auch darüber, was abgründlicher Tiefsinn zutage fördern kann. Bleibt uns nur noch, in einem Schlußzitat die implizite Hochachtung des schwäbischen Genius gegenüber der Buddha-Gestalt zu demonstrieren, die sich darin manifestiert, daß er ihr nahezu identische Plätze wie seiner Uebergottheit im Kategorienetzwerk der schwer erschließbaren Potenzenlehre zuweist.

„.. Budda ist im Gegensatz gegen die einzelnen und die v i e l e n Götter des indischen Systems wie Mithras ein Allgott, er ist zugleich wie dieser der in die Natur übergegangene Gott, der, indem er jede Form des Daseyns annimmt, sich mit der ganzen Natur befreundet, deren Freuden und Leiden er theilt. Mitten unter den Wandelbarkeiten seiner äußern, vom Strom des Werdens fortgerissenen Erscheinung bleibt er innerlich unbeweglich, bleibt sein Charakter unverändert." (SW 12.235) „Er ist es, der jede dieser Formen des Daseyns annimmt, aber indem er sich auf diese Art mit der Natur zu identificiren scheint, bleibt er, unter allen Wandelbarkeiten seiner äußern Existenz, innerlich sich selbst gleich in tiefer Ruhe, ein Herz voll Liebe und Zuneigung gegen alle

[511] Schelling, Werke, 2.363; zur Geschichte dieses Sinnbildes cf. D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt; ergänzend dazu: F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 4.273 (Also sprach Zarathustra 3, Der Genesende 2.) ≙ Kritische Gesamtausgabe, 6.1.269: „In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit." F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 202: „And the collision is resolved within that harmony where centre and circumference are one."

[512] Schelling, Die Weltalter, p. 131; cf. idem, Grundlegung, p. 447; ad Mittler – Mitte – Mithras cf. SW 12.501, 212–218, 223.

Geschöpfe, die er insgesammt, nachdem sie die Prüfung der zertrennten Erscheinung bestanden, mit sich zu vereinigen, in sein ursprüngliches Nirwana, das man gewöhnlich durch Nichts übersetzt, das aber eigentlich die Freiheit von aller äußeren Existenz ausdrückt, worin er selbst ist, aufnehmen will.“ (SW 12.520)

14c Das Kreuz mit dem Morgenland
Eine Nachbetrachtung

Hegels Kritik an Schelling, die, so ein moderner Kommentator, als Erprobungsfeld der Leitbegriffe seiner Indienkritik gelten kann,[513] zeigt angesichts unserer Ausführungen durchaus Richtiges,[514] wenn sie selbst auch von einem kompletten Unverständnis für die Sache geprägt ist. Nicht zufällig wird sie denn auch in der Nähe seiner Spinoza-Kritik durchgeführt,[515] hat doch schon Pierre Bayle die Verwandtschaft des Spinozismus mit dem orientalischen Denken herausgestellt.[516] Schelling hat sich ja explizit und noch entschiedener als Fichte[517] zu Spinoza bekannt: „Ich bin indessen Spinozist geworden!“[518] So ruft er in seiner frühen Zeit schon seinem

---

[513] Cf. W. Halbfass, Indien und Europa, pp. 116–117; cf. G. W. F. Hegel, Werke, 3.22, 51, 118, 587; 16.379.

[514] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 3.22, wo vom „Hinunterwerfen .. in den Abgrund des Leeren … *Absoluten*“ die Rede ist, und Hegel sich exakt der Schellingschen Terminologie bedient .

[515] ad Spinoza – Orient cf. G. W. F. Hegel, Werke, 16.98, 316–317; 20.165–166; ad Schelling – Spinoza cf. G. W. F. Hegel, Werke, 20.435, 437–438.

[516] Cf. P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch Bd. 4.260, 262; cf. o.c., p. 263: „… daß der Spinozismus nichts als eine absonderliche Methode sey, eine Lehre zu erklären, welche in Indien sehr im Schwange geht“; Kants Parallelisierung von „Lao-kiun“ und Spinoza haben wir bereits erwähnt; cf. A. Schopenhauer, Philosophische Vorlesungen, 1.121: „Jord. Brunus und Bened. Spinoza. … Ihre Geistesheimath war Hindostan, dort waren und sind ähnliche Ansichten zu Hause. Man könnte im Scherz sagen, sie wären Braminenseelen zur Strafe ihrer Vergehungen in Europäische Leiber inkarnirt gewesen.“

[517] Cf. R. Lauth, Spinoza vu par Fichte.

[518] Schelling, Brief an Hegel vom 4. 2. 1795, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus

Freund Hegel entgegen. Und im großen und ganzen ist er dieser Linie treu geblieben, denn was „die Weise der Darstellung betrifft, so habe ich mir hierin Spinoza zum Muster genommen“ (SW 4.113), und seinen ‘Pantheismus’ hat er als idealistisch zu überhöhenden bzw. als mögliches Prinzip desselben, zwecks Überwindung festzuhaltenden,[519] geradezu verteidigt,[520] ja in die Nähe des Buddhismus selbst gerückt,[521] seine Potenzen mit Spinozas Momenten der ausgedehnten und denkenden Substanz verglichen (cf. SW 12.71), diesen gegen den Vorwurf in Schutz genommen, seine Substanz sei nur ein „bloßes leeres Eins“[522], und er „habe Gott als ein Wesen ohne Freiheit gedacht“ (SW 1.331[1]), „das Ekstatische des Spinozismus“[523], „den Abgrund des Spinozismus“ (SW 10.36), die „Stille und Ruhe des Spinozischen Systems, welche besonders die Vorstellung seiner T i e f e hervorbringt“ (SW 10.35), „die das Denken in Ruhestand, in völlige

Schellings Leben. In Briefen, 1.76, Nr. II.

[519] Cf. Schelling, Werke, 12.39–40.

[520] Cf. Schelling, Werke, 7.338–352.

[521] Cf. Schelling, Werke, 12.35–36: „Es ist auch von andern schon bemerkt worden, daß die Beständigkeit, mit welcher dieses System [des Pantheismus] in den verschiedensten Zeitaltern, z.B. im Zeitalter des indischen Buddha so gut als in dem des griechischen Xenophanes, und ebenso auch in den verschiedensten Weltgegenden, z.B. auf den Berghöhen Tibets wie in den Niederungen Hollands, sich erzeugt hat, – daß diese Beständigkeit nicht erlaube, dasselbe als ein bloß z u f ä l l i g e s Erzeugniß anzusehen, …“

[522] Schelling, Werke, 12.71; cf. idem, Urfassung, pp. 143–144.

[523] Schelling, Werke, 13.163; cf. F. Medicus, Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie, pp. 166–167: „Schelling ist derjenige unter den großen Trägern der nachkantischen Epoche, der am tiefsten in die Mystik Spinozas eingedrungen war; von Spinoza macht er sich los, indem er feststellt, man dürfe das Einzelne nicht verneinend betrachten.“

Quiescenz versetzende Lehre“[524] bewundert, „das System des vollendeten theoretischen und praktischen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann unter den Stürmen des nie ruhenden, immer beweglichen Denkens, wie Lucretius (II, 1. 2.) den Zustande [e]iner solchen Ruhe schildert …“ (SW 10.35), gepriesen.[525]

Wenn der Spinozismus „a kind of western Vedānta“[526], „an absolutism of the Vedāntic type“[527] ist, Mystizismus,[528]

---

[524] Schelling, Werke, 10.35; cf. idem, System der Weltalter, p. 29.

[525] Einige Stellen mit Spinoza-Relevanz bei Schelling: SW 1.313–319; 10.33–48; 11.277; 12.71–74, 95[2]; idem, System der Weltalter, pp. 28–33; idem, Grundlegung, pp. 139–149, 209–213; idem, Urfassung, pp. 143–145; Bemerkungen dazu bei: W. A. Schulze, Schelling und die Kabbala, p. 66; W. Lütgert, Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende 2.133, 136.

[526] R. K. Tripathi, Spinoza in the Light of the Vedānta, p. IV.

[527] R. K. Tripathi, Spinoza in the Light of the Vedānta, p. 73.

[528] Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu entscheiden, ob „the mystical structure of Spinoza's philosophy can not be adequately cognized without presupposing a certain kind of mystical experience, and I see no reason to doubt that Spinoza himself had this kind of experience in rich measure“ (J. Wetlesen, Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and Its Affinity to Buddhist Meditation, p. 480; cf. o.c., pp. 492–493; idem, The Sage and the Way, pp. 132–133; E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, p. 61, nennt „Spinoza [,] vielleicht den einzigen echten Mystiker unter den neueren Philosophen“), oder ob gilt: „Spinoza's philosophy has a mystical structure and we can draw parallels with various mystical systems … But mystical experiences in the way the great 'real' mystics experienced them are alien to Spinoza's philosophy.“ (H. G. Hubbeling, The Logical and Experiential Roots of Spinoza's Mysticism, p. 328; cf. o.c., pp. 323–324; idem, Logic and Experience in Spinoza's Mysticism, pp. 132–133, 136–140; cf. K. Jaspers, Die großen Philosophen 1.789: „Man hat Spinozas Philosophie mystisch genannt, zu Unrecht, sofern unter Mystik entweder das Erlebnis der unio mit der Gottheit (…) oder die Erfahrung übersinnlicher leibhaftiger Visionen gemeint ist. … Nur eine Analogie zur Mystik ist sein

vergleichbar sogar dem Zen-Buddhismus,[529] dem Buddhismus ganz allgemein und den Yoga-Lehren,[530] wenn gesichert sein sollte, daß er innerhalb der neo-platonischen Tradition steht,[531] und den jüdischen Weisheitslehren des mittleren Orients zuzurechnen, „deep Jewish, mystical Middle East influence"[532] ausgesetzt gewesen ist, und so „fits in with Eastern tradition in a way that makes it highly unlikely that he can be completely absorbed in any of the major Western trends"[533], wenn dabei Schelling dem Spinozismus und zugleich den Lehren, die er integrierte, durch direkte Entlehnungen und Anregungen verpflichtet war, wenn er aus pythagoreisch geprägten Quellen schöpfte, welche in einzelnen Momenten, der Wiedergeburtslehre z.B., „eher etwas

reines Denken, in dem die Vereinigung mit der Gottheit durch dieses Denken selber, in der dritten Erkenntnisgattung, stattfindet.") Vielleicht könnte man diesen Mystizismus am ehesten noch „une mystique sans mystère" (M. Gueroult, Spinoza 1.9) nennen?.

[529] Cf. P. Wienpahl, Ch'an Buddhism, Western Thought, and the Concept of Substance, pp. 85, 98; ad Spinoza und Mystik generell cf. idem, Spinoza and Mysticism.

[530] Cf. J. Wetlesen, The Sage and the Way, pp. X, 14, 144–145, 155–156, 307–309, 423 et al.; Parallelen zwischen Buddha, Maimonides und Spinoza zieht auch K. Pearson, The Ethic of Freethought, pp. 72, 74–75, 79–82, 85, 89, 132–133; cf. o.c., p. 82: „Surely Spinoza's *beatitude* is but another name for the Buddhist Nirvāna!".

[531] P. Wienpahl, Ch'an Buddhism, Western Thought, and the Concept of Substance, p. 93.

[532] A. Naess, Through Spinoza to Mahāyāna Buddhism or through Mahāyāna Buddhism to Spinoza?, p. 137.

[533] A. Naess, Through Spinoza to Mahāyāna Buddhism or through Mahāyāna Buddhism to Spinoza?, p. 137; cf. dazu ganz allgemein die Ost-West-Hommage an Spinoza von verschiedensten Gelehrten rund um den Erdball, zusammengestellt in: S. Hessing ⟨ed.⟩, Speculum Spinozanum 1677 – 1977, insbes. die Essays des Herausgebers selbst.

Indisches als Ägyptisches“[534] haben, Platon's[535] und Aristoteles'[536] verborgener Orientalismus, ich wage das einmal so auszusprechen, seinem Spekulieren Pate standen, Gnosis und Theosophie mit ihrer morgenländischen Prägung, die von Neoplatonik, Gnostizismus, persischen und islamisch-aristotelischen Philosophemen ausgehenden scholastisch-mystischen Philosophien des mittelalterlichen Christentums,[537]

---

[534] J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, 3.289 ≙ Gesamtausgabe, 10.289; cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Letters, p. 255: „.. the Pythagorean doctrine, identical with Vedanta, …“; cf. L. v. Schroeder, Pythagoras und die Inder; contra: A. B. Keith, Pythagoras and the Doctrine of Transmigration; ihn widerlegt wiederum: R. Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, pp. 119–127; cf. auch B. Jasink, Die Mystik des Buddhismus, pp. 63, 70–71; wissenschaftlich problematisch, doch anregend: A. Gladisch, Einleitung in das Verständniß der Weltgeschichte, Erste Abtheilung: Die alten Schinesen und die Pythagoreer; ebenso die Vergleichung der Pythagoreischen Lehre mit ägyptischen Mythologien bei: E. Röth, Geschichte unserer Abendländischen Philosophie (2 Bde.), insbesondere Bd. 1: Geschichte der Griechischen Philosophie. Die Übertragung der orientalischen Ideenkreise nach Griechenland und ihre Fortbildung durch die ältesten Jonischen Denker und Pythagoras, pp. 261–984.

[535] Cf. E. J. Urwick, The Platonic Quest; V. Vitsaxis, Plato and the Upanisads; S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, pp. 140–148; K. Nawratil, Platon in Ägypten; contra: W. Spoerri, Encore Platon et l'orient.

[536] Cf. W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, pp. 130–139.

[537] Cf. M. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, 1.227–228: „Von den mystischen Lehren der Upaniṣads zieht sich e i n Gedankenstrom zur Mystik des persischen Sufiismus, zur mystisch-theosophischen Logoslehre der Neuplatoniker und der alexandrinischen Christen bis zu den Lehren der christlichen Mystiker Eckhart und Tauler und endlich zur Philosophie des großen deutschen Mystikers des neunzehnten Jahrhunderts – Schopenhauers.“ Cf. H. W. Schomerus, Meister Eckehart und Māṇikka Vāšagar, pp. 173–174: „… die Mystik Meister Eckeharts. Auch sie ist nur ein Glied einer langen Kette, auch

altjüdische und neutestamentliche wie kabbalistische Lehren, Kinder der aufgehenden Sonne, ihm als Vorlage dienten, wie sollte es dann noch möglich sein, Schelling nicht in die Nähe orientalischer Weisheit zu rücken?

Mehr noch, es muß weiter gefragt werden, ob man angesichts des kulturellen Austausches zwischen Orient und Okzident, und zwar in beide Richtungen,[538] um das noch einmal herauszustellen, überhaupt von getrennten Traditionssträngen sprechen kann,[539] wie dies so gerne geschah und immer

---

sie hat ihre Vorgänger. Ihr Stammbaum geht vor allem zurück auf den Neuplatonismus und über diesen hinaus auf Philo. Mit diesen hängt sie zusammen vor allem durch die Vermittlung der arabischen Philosophen und Theologen Avicenna (980–1037) und Averroes (1126–1198) und der jüdischen Philosophen Salomo b. Gebīrōl (Avencebron), … , und Mose b. Maimūn (Maimonides, † 1204). Nun besteht an sich die Möglichkeit, daß sowohl Philo als auch der Neuplatonismus in irgendeiner Weise von Indien her beeinflußt worden sind, daß weiter die arabischen Philosophen entweder durch Vermittlung der islamischen Frühmystiker in Persien, deren Beeinflussung M. Horten in seiner Arbeit: ›Indische Strömungen in der islamischen Mystik‹ nachgewiesen haben dürfte, oder auch durch die direkten Verbindungen mit Indien seit ca. 1000, in welchem Jahre die Eroberung Indiens durch islamische Herrscher beginnt, nähere Kenntnis von der indischen Gedankenwelt erhalten haben; aber wie weit diese Möglichkeit Wirklichkeit geworden ist, ist schwer im einzelnen nachzuweisen.“ Cf. E. v. Bracken, Meister Eckhart und Fichte, Namensregister (s.v. arabisch und jüdisch schreibender Philosophen).

[538] Cf. Schelling, Werke, 13.8: „… wie hat .. durch das nach Europa verpflanzte Christenthum, dann durch die in neuester Zeit fast unbeschränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloß sich berührt, wie sind sie gleichsam genöthigt worden sich in einem und demselben Bewußtseyn zu durchdringen, einem Bewußtseyn, das schon darum allein zum Weltbewußtseyn erweitert seyn sollte!“

[539] Cf. A. K. Gangadean, Formal Ontology and Movement between Worlds, p. 186: „Comparative philosophy is often set in the context of cross-*cultural* study, and it is not always clear the extent to which it is concerned with exploration of movement between worlds, that is, is

noch geschieht, ja ob man die Bezeichnung „Philosophie" nicht nur nicht der abendländischen Tradition vorbehalten,[540] sondern gerade dieser gewaltigen menschheitlichen Erkenntnisanstrengung von tiefster gegenseitiger kultureller Durchdringung, einem gemeinsamen Erbe, womöglich, der *philosophia perennis*,[541] des *sanātana dharma* und *akāliko dhammo*,[542] um es auf den Begriff zu bringen, beilegen sollte.

---

cross-*ontological*. … For, from an *ontological* point of view, materialists, for example, are of the same world, even if from different cultures, times, or philosophical traditions." Cf. A. K. Gangadean, Comparative Ontology: Relative and Absolute Truth, pp. 465–466.

[540] Cf. M. Heidegger, QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE? Was ist das – die Philosophie?, p. 7: „Die oft gehörte Redeweise von der „abendländisch-europäischen Philosophie" ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die „Philosophie" in ihrem Wesen griechisch ist –, griechisch heißt hier: die Philosophie ist im Ursprung ihres Wesens von der Art, daß sie zuerst das Griechentum, und nur dieses, in Anspruch genommen hat, um sich zu entfalten." Cf. idem, Was heißt Denken?, p. 136; angesichts dieser These erscheint die Rede von „alten Überlieferungen des Denkens … in Rußland oder China …" (idem, „Nur noch ein Gott kann uns retten" [Spiegel-Gespräch], p. 214) eher als Verharmlosung dieser Traditionen, auch wenn man weiß, daß der Seinsdenker den Titel „Philosophie" (selbst-) kritisch, d.h. metaphysikkritisch verstanden wissen will, und trotz seiner Relativierung der Einzigartigkeit des Wesens der Philosophie: „Und ebenso leicht vergessen wir .. , daß die Griechen nicht durch eine Verkapselung in ihren »Raum« wurden, was sie immer sind. Nur kraft der schärfsten, aber schöpferischen Auseinandersetzung mit dem ihm Fremdesten und Schwierigsten – dem Asiatischen – wuchs dieses Volk hinauf in die kurze Bahn seiner geschichtlichen Einmaligkeit und Größe." (M. Heidegger, Gesamtausgabe, 13.21).

[541] Cf. dazu aus interkultureller Sicht: R. A. Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen, pp. 159–166; die Begriffsprägung scheint von Augustinus Steuchus im Jahre 1540 vorgenommen worden zu sein, cf. o.c., p. 159; E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 213[3]–214.

[542] Der Sanskrit- wie auch der Pāli-Terminus bezeichnet die ewige, zeitlose Lehre und Ordnung, das ewige, zeitlose Gesetz; cf. dazu A. K.

Es sei mit erlaubt, zu zitieren, wie einer der gelehrten Geister am Anfang des letzten Jahrhunderts betreffs der hier diskutierten Problematik urteilte, zu einer Zeit also, als gerade die ersten modernen Versuche direkter Kenntnisnahme indischer Lehren unternommen wurden, und nur winzige Bruchstücke dessen bekannt war, was heute an Belegen und Materialien aufgewiesen werden kann: „Noch mehr Unregelmäßigkeit aber und noch mehr Schwankendes kommt in den Gang europäischen Geistes, durch das immer von Zeit zu Zeit geschehene Eingreifen der orientalischen Philosophie als eines fremden Gährungsstoffs. Ohne die stets erneuerte Anregung dieses belebenden Princips würde der europäische Geist sich wohl nie so hoch erhoben haben, oder doch frühe wieder gesunken sein. … Freilich aber ist die orientalische Weisheit bei den Griechen wie bei den Neuern aus trüben Quellen geflossen. Wie sehr in den Zeiten der Neu-Platoniker und Gnostiker alles schon in der spätesten Entartung und Mischung der Systeme, in den Kreis der europäischen Bildung gelangt sei, ist zu allgemein bekannt, als daß es weiter angeführt werden dürfte. … es dürfte schon beim Pythagoras so sein, …“[543]

Ein letztes Mal zurück zu Schelling und seinem Umgang mit fern-östlichen Lehren. „Wenn es Schelling auch nicht immer gelingt, sich bei seiner Darstellung indischer Gedanken von westlichen Denknormen zu lösen und indisches Denken aus sich heraus zu deuten, so hütet er sich doch stets vor magistralen Interpretationen. Er leuchtet aufhellend in

---

Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, p. 86; B. Ñānajīvako, My Approach to Indian Philosophy, pp. 311–312; E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 213–215; idem, Buddhist Prajñā and Greek Sophia.

[543] F. v. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, pp. 207–209.

das Dunkel der Überlieferung hinein, indem er Phantasie und Einfühlungskraft der methodischen Forschung dienstbar macht."[544] Mag sein, doch muß man sich fragen, ob an die Stelle magistraler Interpretationen nicht andere Verbiegungen getreten sind, speziell was den Buddhismus angeht. Offenbar „gelingt es ihm nicht, bei der Behandlung des Buddhismus dessen Gehalte aufzufangen"[545], „so wenig von den buddhistischen Gehalten und so gar nichts von der Stimmung und dem Zauber dieser umfassenden Heilslehre zu vermitteln"[546], aber ob das „zum großen Teil durch die Unkenntnis wichtiger buddhistischer Zeugnisse zu erklären"[547] ist, scheint fraglich. Er hätte sicher genug davon gekannt, um dieser großen Doktrin wenigstens Gerechtigkeit widerfahren lassen zu können, welche von ihm aber der eigenen Systembildung geopfert wurde.

„… Schelling's errors on the subject of India .. avoidable errors, for the most part … are the result of his willingness to ignore evidence in order to force Indian religion into his concept of »mythology«, and to his inability to think in other than Christian terms"[548]. „Das Christentum wird von Schelling und den christlichen Theologen als göttlich-absolute Religion aufgefaßt, während außerchristlichen Religionen

---

[544] S. Sommerfeld, Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen, p. 68.

[545] S. Sommerfeld, Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen, p. 65.

[546] S. Sommerfeld, Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen, p. 65.

[547] S. Sommerfeld, Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen, p. 65.

[548] J. W. Sedlar, India in the Mind of Germany, p. 130; vorgeführt werden diese 'Irrtümer' o.c., pp. 68–69, 128–133, 219–220, 229–230.

nur ein beschränkter relativer Wahrheitsgehalt zuerkannt wird."[549]

Doch bleibt das Schellingsche Verfahren, wie man aus den ununterbrochenen Neuanläufen schließen muß, für den Meister selbst ungenügend; sein eisern folgerndes Denken läßt sich eben nur zeitweise opiatisieren.[550] Und sein ihm selbst eventuell nicht vollständig durchschaubarer Versuch, aus einem konfessionellen Glauben eine Vernunftreligion et *vice versa* herauszuklauben, muß an seinem eigenen Anspruch zerbersten, „denn wer glauben will und kann, philosophirt nicht, und wer philosophirt, kündigt eben damit an, daß ihm der bloße Glaube nicht genügt"[551], was Martin Heidegger später wie folgt auf den Nenner bringt: „Eine »christliche Philosophie« ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis.

---

[549] C. M. Schröder, Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, p. 80; E. Benz, Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, pp. 341–343, vermeint diese Feststellung zu widerlegen, wenn er die „Forderung einer besseren Kenntnis der positiven Werte der nichtchristlichen Religionen als Voraussetzung einer wirksameren Mission" (o.c., p. 343) der 'selbstkritischen' Missionskirchen mit Schellings exegetischem Unterfangen ins Benehmen bringt; in Wirklichkeit bekräftigt sie diese ungemein und zeigt erst das Ausmaß des verborgenen Bemächtigungszwangs, der Vertreter solcher Weltanschauungen antreibt; Schellings Einschätzungen wurden schon im Kapitel 14b zitiert.

[550] Cf. dazu seinen Vorwurf gegen die „… Frömmelei, die mit Gottesfurcht und Religion jetzt Handel treibt und damit das lockerste und loseste Leben und Wesen verbindet, so wie den Absichten, aus den Blüthen des Alterthums, Indiens Dufte und der Würze orientalischer Wissenschaft ein nervenbeschleichendes, narkotisches Gift zu bereiten, das alle selbständige Kräfte des Geistes lähmt …" (Schelling, Brief an Schubert vom 11. 3. 1809, in: ⟨ed.⟩ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, 2.149–150).

[551] Schelling, Werke, 13.135; cf. idem, Philosophie der Offenbarung, p. 134.

… Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit."[552]

Produkt dieses Scheiterns Schellings ist ein heterodoxes, postuliertes „Christenthum, das schon vor und außer demselben existirt hat" (SW 5.298), das „als das wahrhaft Allgemeine, also schon der Welt zu Grunde Liegende" (SW 13.136), „so alt als die Welt"[553] ist, welches bei seinem Geistesahn Friedrich Christoph Oetinger gemäß dem „Priestertum Jesu nach der Ordnung Melchisedek"[554] organisiert ist, ganau wie bei seinem akademischen Förderer, dem engagierten Freimaurer Johann Gottlieb Fichte.[555]
Doch dieses Resultat wäre – seltsam genug – dem Inklusivismus, welchen man dem Hinduismus gerne unterstellt,[556]

---

[552] M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, p. 6.

[553] Schelling, Werke, 13.136; cf. SW 5.298; idem, System der Weltalter, p. 9; o.c., p. 189: „… ist das Christenthum älter als die Welt"; vorgeprägt ist diese Idee schon bei Augustinus und Origenes, cf. dazu S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, p. 343; C. M. Schröder, Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, pp. 71–74.

[554] E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen, p. 298; cf. Schellings kryptische Bemerkungen zu Melchisedech in: SW 8.398–399; SW 11.166–168.

[555] Cf. J. G. Fichte, Fichtes Werke, 7.98–99 (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.); ad Fichte und Freimaurerei cf. J. Widmann, Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre – am Beispiel der Texte von 1804[2] und 1805, p. 152[47]; W. G. Jacobs, Johann Gottlieb Fichte, pp. 91–92; H.-H. Lawatsch, Fichte und die hermetische Demokratie der Freimaurer (dort empfohlen: K. Hammacher, Fichte und die Freimaurerei); W. Flitner, Einleitung zu: Johann Gottlieb Fichte, Philosophie der Maurerei, pp. XVIII sq., IX–XI, und dieses Werk (Incertum) selbst, in: J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 1.8.397–462 (incl. Vorwort der Herausgeber).

[556] Cf. W. Halbfass, „Inklusivismus" und „Toleranz" im Kontext der

mehr als nur vergleichbar, es käme ihm, wäre es von derselben Toleranz durchdrungen, geradezu gleich.

indisch-europäischen Begegnung.

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Das ‚Trito-lemma' vor dem mystischen „Weder, Noch"

„Wenn Hegel recht hat, und jede echte Philosophie den Satz vom Widerspruch aufhebt, dann ist jede echte Philosophie im Grunde Mystik."[1]

„Zum Wissen des Spekulativen gehört, daß es außer dem *Entweder-Oder* [(λ_1), (λ_2)] noch ein Drittes gibt; es ist *Sowohl als auch* (λ_3), und *Weder, Noch* (λ_4)."[2] Bei der flüchtigen Lektüre dieser von Hegel selbst innerhalb einer Vorlesung zur Geschichte der Philosophie, genauer, zur Philosophie der antiken Skeptiker, niedergelegten Synopse des Eigentlichen und Obersten seiner Lehre könnte man nach dem bisher bereits Dargestellten Hegel durchaus zu den Vertretern einer mystisierenden Spekulation rechnen, die im Stile eines Meister Eckhart oder Schelling versuchen, durch die Anwendung eines höheren dritten Setzungsbereichs, einer Ultra-Synthese sozusagen oder Plus-Koinzidenz einen Ausdruck der zu berücksichtigenden Aspekte von Immanenz und Transzendenz in ihrer absolut »kontradiktorischen Vereinigung« und »tautologischen Trennung« zu geben, welcher für sich stehend aber noch unentschieden ließe, ob daran auch so etwas wie

---

[1] M. Negele, Grade der Freiheit, p. 229[11].

[2] G. W. F. Hegel, Werke, 19.399; cf. o.c., 8.19[Fn]., wo Hegel Tholuck vorwirft, nur vom Entweder–Oder des einseitigen Verstandesdenkens zu wissen, „und von dem *Weder-Noch* dieser beiden Einseitigkeiten … nichts in Erfahrung gebracht zu haben."

eine praktische Mystik als möglicher existentieller Vollzug geknüpft wird oder nicht.

Prüfen wir den ersten Teil dieser These, dann wird man in den Werken Hegels wortgetreu zwar nicht in den als authentisch gesicherten Abschnitten, sehr wohl aber in einem Zusatz fündig, der, wäre er auch nicht von Hegel selbst, doch dessen Intention ohne Parallaxe zum Ausdruck bringt, was unter Heranziehung einer als echt geltenden Parallelstelle, an welcher nur der Begriff des Mystischen durch den des Mysteriums ersetzt ist, auch unterstrichen werden kann, so daß das Schopenhauersche Urteil von der „Hegelei" unabhängig von jeglicher werthaften Befrachtung noch treffen dürfte. Es handelt sich um den Zusatz zum Paragraphen 82 der ›Enzyklopädie‹.[3]

In diesem Passus wird dem Spekulativen, das, wie wir nun ja wissen, den Horizont aller vier Setzungsbereiche umfaßt, genau die Kategorie beigesellt, um welche es uns hier zu tun ist; das Mystische: „Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtsein und dessen Inhalt, als das *Mystische* bezeichnet zu werden pflegte."[4] Dieses Mystische, d.h. Spekulative ist nun das „Positiv-Vernünftige .. , insofern dasselbe *gedacht* wird",[5] welches nun das abstrakte Identitätsprinzip des „Verstandes" übersteige,[6] dem dieses 'Mystische' ein 'Geheimnisvolles' sei, da es die konkrete Einheit der

[3] Cf. G.W. F. Hegel, Werke, 8.177–179.

[4] G.W. F. Hegel, Werke, 8.178.

[5] G.W. F. Hegel, Werke, 8.178.

[6] Cf. G.W. F. Hegel, Werke, 2.247: „… das Vernünftige hat kein Gegenteil".

Bestimmungen in seinem trennend-entgegensetzenden Verfahren nicht als wahr erkennen könne.

Setze man das Mystische als schlechthin Geheimnisvolles, zu dessen Wahrheit man nur unter Denkverzicht gelangen könne, indem man die Vernunft gefangennimmt,[7] so spreche man damit allenfalls aus, daß man das Denken als abstraktes Identischsetzen verstehe. Das Spekulative bzw. Vernünftige enthalte das Entgegengesetzte jedoch als ideelle Momente,[8] welche als Inhalt „nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden"[9] könnten, als aufgehobene „und eben damit .. als konkret und als Totalität"[10]. „Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei."[11]

Das Vernünftige, Spekulative und Mystische bestünde sonach aus vier Momenten, dem „Entweder", dem „Oder", dem „Sowohl als auch" und dem „Weder, Noch", die uns mittlerweile vertraut sind. Aber verkörpert dieser Einzelbefund die Lehre Hegels im ganzen? Anders gefragt, müssen wir den Ausspruch vom '*Dritten* außer dem Entweder-Oder' für den dritten und vierten Setzungsbereich zusammen und vom 'Weder-Noch dieser beiden Einseitigkeiten' nicht doch

---

7 Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 8.179.

8 Cf. auch G. W. F. Hegel, Werke, 2.229–230; o.c., 16.30.

9 G. W. F. Hegel, Werke, 8.178; cf. o.c., 2.227, 2.230, 2.247; 19.397.

10 G. W. F. Hegel, Werke, 8.178.

11 G. W. F. Hegel, Werke, 8.179; parallel dazu o.c., 17.227: „Diese spekulative Idee ist dem *Sinnlichen* entgegengesetzt, auch dem *Verstande*; sie ist daher ein *Geheimnis* für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand. Für beide ist sie ein μυστήριον, d.h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist."

als Hinweis auf eine Synthese im bekannt Hegelschen Sinne, als Sowohl–als-auch, womöglich höheren Grades, auffassen?

Wir sahen: Die Totalität fungiert als Einheit von Identität und Unterscheidung, was in der relevanten Passage am Beispiel des Absoluten als Einheit von Subjektivem und Objektivem und ihrer Unterschiedenheit verdeutlicht wird. Wäre das Absolute eines oder das andere und beide auch zusammen, wie es an allzu vielen Stellen im Gesamtwerk Hegels den Anschein hat,[12] es träfe uneingeschränkt zu, daß „The synthetic view like that of … Hegel is an example of the third alternative."[13]

„Die Natur des spekulativen Denkens … besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jedes, und zwar faktisch, sich an ihm zeigt, sein Gegenteil an ihm selbst zu haben und in diesem mit sich zusammenzugehen, so ist die affirmative Wahrheit diese sich

---

[12] Als Beispiele: G. W. F. Hegel, Werke, 5.74; 2.96.

[13] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 130–131; für die Dialektik der Endlichen gilt dies zweifellos ohne Einschränkung, weswegen die Feststellung von der „family likeness between the dialectical method of Hegel and Nāgārjuna's dialectics" (T. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Preliminary, p. 61) abgewiesen werden muß; „It does not, therefore, appear to be altogether true that there is great "family likeness between the dialectical method of Hegel and Nāgārjuna's dialectics" …" (A. C. Mukerji, The Nature of Self, p. 368); R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 82: „Dialectic understood in the Hegelian sense is a synthetic thought-process, but the Mādhyamika would be the last person to subscribe to any synthetic approach." Cf. H. Girndt, Mādhyamaka, p. 128: „Allenfalls in Hegels Analyse des ‹verständigen Denkens› ließe sich eine gewisse Hilfe zum Verständnis Nāgārjunas finden. Doch darf dabei nicht unerwähnt bleiben, daß in Nāgārjunas Denken nichts behauptet wird, daß keine These aufgestellt wird, … . So gelangt er, im Unterschied zu Hegel, durch die Destruktion von Thesen und Gegenthesen nicht zu höheren Synthesen."

in sich bewegende Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, …"[14]

Wenn die Endlichen nur eine Bewegung s i n d, das Vergehen hin zum Unendlichen, und das Unendliche nur eine Bewegung i s t, das Entstehen des Endlichen,[15] dann gingen beide Seiten in der reinen Bewegung auf, sie gingen sogar darin unter, wenn es sie nur überhaupt gäbe: Bewegung von nichts zu nichts. Der philosophische Fortschritt von Aristoteles zu Hegel bestünde in einer Bewegung vom sich nicht bewegenden Bewegenden zur nichts bewegenden Bewegung. Dies wäre der Preis des tritolemmatischen Relationalismus.[16]

„In diesem Sein .. als der *Idealität* der Unterschiedenen", sagt Hegel, „ist der Widerspruch nicht abstrakt verschwunden, sondern aufgelöst und versöhnt, und die Gedanken sind nicht nur vollständig, sondern sie sind auch *zusammengebracht*."[17] Freilich, Unterschiedenes ist ja auch nicht widersprüchlich, und immer schon versöhnt und zusammen, das haben wir schon vorher gewußt, wie könnte es sonst eine Welt geben, eine? Es geht es hier um das Aufgelöstsein. Wenn sich Unterschiedenes qua vermeintlich Widersprüchliches im

---

[14] G. W. F. Hegel, Werke, 5.168.

[15] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 5.162: „So ist beides, das Endliche und das Unendliche, diese *Bewegung*, zu sich durch seine Negation zurückzukehren; sie sind nur als *Vermittlung* in sich, und das Affirmative beider enthält die Negation beider und ist die Negation der Negation." Aus der gegenseitigen Negation von zwei »Nichtsen« kann freilich nur durch „Zauberkraft" ein Sein entstehen, was Hegel zugesteht, ist doch der Geist „diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt." (G. W. F. Hegel, Werke, 3.36).

[16] Cf. F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 158: „… the sin of Hegel consists [,] not at all in the defect, but in the excess of »Relativity«." Cf. o.c., p. 591; idem, Appearance and Reality, p. 26.

[17] G. W. F. Hegel, Werke, 5.168.

Denken auflöste, was bliebe denn dann noch? Es wäre in der Tat verschwunden, aber nicht abstrakt, sondern konkret. Wenn das bloß nicht „Der reine Begriff aber oder die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt“[18], ist, der in „den spekulativen Karfreitag“[19] mündet, oder die „Schädelstätte des absoluten Geistes“.[20]

„Śaṃkara's *Brahman* would be a nugatory concept for Hegel, and Hegel's Absolute would be a mass of appearances for a Śaṃkarite.“[21] „… das absolute Sein ist so am Ende nichts als der dialektische Prozeß, ein wahrer Nihilismus.“[22] Konsequenterweise kritisiert R. Lauth solch ein relatives Absolutes unter Zuhilfenahme „der vierfachen Alternative“[23] des Gotamo Buddho. Abschließend ergänzt er mit folgendem Satz: „Das freie Spekulieren kann auch zu der Position der Nichtidentität der Identität und Nichtidentität fortgehen, und zwar im Sinne des Nichtbehauptens von …“[24]. Tut das Hegel nicht auch mit seinem „Weder, Noch“,

---

[18] G. W. F. Hegel, Werke, 2.432.

[19] G. W. F. Hegel, Werke, 2.432.

[20] G. W. F. Hegel, Werke, 3.591; cf. M. Negele, Grade der Freiheit, p. 229: „.. eines ist sicher: Die Enthaltung des »Ur-teils« bedeutet den Tod des Denkens, die »Schädelstätte des absoluten Geistes«. Uns bleibt nur die Hoffnung, daß dem »Tod« eine »Auferstehung« folgt.“ Nach der hier vorgeführten Gedankenführung Hegels allerdings eine vergebliche!

[21] R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 84.

[22] D. J. F. I. Tafel, Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus, p. 48, cf. o.c., p. 34.

[23] R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, p. 130.

[24] R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, p. 130.

ganz nach der Regel des Aristoteles, die besagt, daß, wer „sowohl–als auch" sagt, auch „weder–noch" sagen muß?[25]

Dieses vierte Ende deutete auf eine höhere Einheit, das In der 'sich in sich bewegenden Einheit', in der das sich Vereinigende nicht denselben Rang einnimmt wie das dieses Vereinigende, was eigentlich eine Allerweltsweisheit ist: das Ganze ist mehr als seine Teile. Es wäre analog zur Synthese der dialektischen Gegensätze, könnte als Synthesis der Totalität selbst aber nicht wieder in den Prozeß verwickelt sein, wessen Antithese sollte es denn sein, und wohin sollte es sich denn entwickeln? Schauen wir einmal zu, ob sich diese Möglichkeit eines ‚transzendent Transzendenten' in Hegels System durch seine Einschätzung der und seinem Verhältnis zur gelebten und vollzogenen, nicht nur zur spekulativen und gedachten, Mystik wenigstens andeuten läßt.

„Die mystische Erfahrung ist ihm unbekannt. An ihre Stelle tritt die Vernunft als der sich wissende Geist, und die Mystik wird als bloßes Gefühl abgewertet; die unio mystica erscheint nur im Sakrament (XVI 338)."[26] Überdeutlich

---

[25] Zur Erinnerung schlage man bitte zu unserem Kapitel 11 zurück.

[26] C. F. v. Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen, pp. 370–371; cf. Werner Schultz, Theologie und Wirklichkeit, p. 176: „Es kann nicht bezweifelt werden, daß Hegel schon früh an der deutschen Mystik stark interessiert war und darum auch in seinem Denken nachhaltig von ihr beeinflußt ist. Dagegen hat er sich von der orientalischen Mystik und der Mystik Spinozas ausdrücklich distanziert. Hegel ist kein Mystiker gewesen." Cf. E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [2.] 67: „Hegel was not only a great logician, but also a great mystic. It is from *mystical pantheism* that he takes the fundamental assumption of his Logic that all categories are attributes of the one Absolute, are 'definitions of God'." Wegen des Nachsatzes ist allerdings nicht genau auszumachen, was der Verfasser unter 'mystic' versteht, ich meine fast, er hat nur die spekulative oder gedachte Seite im Auge; so auch bei: W. Lütgert, Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende 2.137: „.. auch er ist Mystiker. Er ist der Scholastiker der idealistischen

kann von Weizsäckers scharfe Bemerkung aus Hegels Charakterisierung kontemplativer Verinnerlichung abgeleitet werden, die als e i n e Seite herausgestellt wird, gegen welche „die Bestimmtheiten des Gefühls und Herzens aber die andere Seite“[27] sind: „… ich leere mich perennierend aus und enthalte mich in dieser Leerheit.[28] Diese Hohlheit bei dem höchsten Zwecke des Individuums, dem frommen Bestrebt-

Mystik. Sie ist bei ihm in ein System gebracht. Aber dieses System verhält sich zur Mystik, wie sich Thomas von Aquino zu Meister Eckehart verhält. Die Verwandtschaft zu diesem Mystiker ist denn auch klar.“ Cf. H. D. Zimmermann, Die Entstehung der Moderne aus dem Geiste der Mystik, p. 30[1]: „Die Hegelsche Dialektik ist durch das mystische Denken angeregt worden … . Man könnte Kant als die rationale Komponente (These), Baader als die mystische (Antithese) und Hegels eigene Philosophie als den Versuch einer Vermittlung beider (Synthese) bezeichnen.“ Cf. o.c., p. 11; cf. F. X. v. Baader, Sämtliche Werke, 15.159; D. Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik, pp. 255–256; S. Wollgast, Zu Hegels Auffassungen von Mystik und Pantheismus; E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, pp. 56–66; F. Medicus, Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie, pp. 159, 162, 164–165; E. Benz, Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart, p. 400; idem, Zen in westlicher Sicht, p. 49; idem, Schelling, pp. 10, 26–27 ≅ idem, Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus, pp. 283, 294, 298–299 (Vorsicht, p. 283[19], ist ein falscher Nachweis der [richtigen] Stelle F. X. v. Baader, SW 15.159 angegeben!); T. Steinbüchel, Mystik und Idealismus – Meister Eckhart und Hegel; F. Brunner, Hegel et Maître Eckhart; J.-L. Vieillard-Baron, Spéculation et contemplation: De Maître Eckhart à l’Idéalisme Allemand.

[27] G. W. F. Hegel, Werke, 17.373.

[28] Dieser Satz wird in der Dissertation von D. F. Casey, Aspects of the Śūnyatā-Absolute of Nāgārjuna of Second Century A. D. Andhra, p. 39, zitiert, sein mißbilligender und abweisender Sinn aber skandalös mißverstanden; der Verfasser schreibt: „In several points Nāgārjuna’s use of negation as a religious attitude vis-a-vis the absolute comes close to Hegel’s religious mentality. For example, Hegel praises negation as the power that leads the spirit to truth; Hegel insists on the complete voiding of his own spirit. Hegel also sees an identity of emptiness in

und Bekümmertsein um das Wohl seiner Seele, hat zu den grausamsten Erscheinungen einer kraftlosen Wirklichkeit, von dem stillen Kummer eines liebenden Gemüts an bis zu den Seelenleiden der Verzweiflung und der Verrücktheit geführt, … . Solche Unwirklichkeit des Herzens ist nicht nur eine Leerheit desselben, auch ebensosehr *Engherzigkeit*: das, womit es erfüllt ist, ist sein eigenes formelles Subjekt; es behält *dieses* Ich zu seinem Gegenstand und Zweck. Nur das an und für sich seiende Allgemeine ist weit, und das Herz erweitert sich nur, indem es darein eingeht und in diesem Gehalte sich ausbreitet, …"[29]

Hier sieht man das ganze Ausmaß des versteckten Hegelschen Ich-Substantialismus (leeres Ich als Subjekt, wenn auch als formelles).[30] Daß die Leerung zur Ausleerung des Ich führen könnte, wodurch das 'Allgemeine' erst ichlos, d.h. ohne egoistische Interessen vollbracht werden könnte, den Meister bekümmert es nicht.[31] Es ist nur folgerichtig, daß er

---

both the finite and infinite. In these points words that Hegel applies to himself seem more truly applicable to Nāgārjuna although Nāgārjuna could never have expressed himself in such a personal way." (o.c., p. 39) Im Anschluß an diese Feststellung folgt das besagte Zitat, ein weiteres aus der ›Phänomenologie‹ (G. W. F. Hegel, Werke, 3.36), und eines aus der ›Logik‹ (G. W. F. Hegel, Werke, 5.171); die beiden letzten sind nicht weniger mißverständlich, ja falsch, im Kontext der Diskussion des Mittelwegbuddhismus als ersteres.

[29] G. W. F. Hegel, Werke, 17.376–377.

[30] Werner Schultz, Theologie und Wirklichkeit, pp. 168–169, 173–177, betont, Hegel gelange durch sein Einheitsstreben auf der Ebene des spekulativen Denkens dann doch zu einer 'nachträglichen Abwertung' der Individualität 'nach dem Vorgang der deutschen Mystik'.

[31] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 7.302 § 151 Zus.: „… tätig ist der Mensch nur, insofern er etwas nicht erreicht hat und sich in Beziehung darauf produzieren und geltend machen will. Wenn dies vollbracht ist, verschwindet die Tätigkeit und Lebendigkeit, und die Interesselosigkeit, die alsdann eintritt, ist geistiger oder physischer Tod."

die Skepsis[32] und den Buddhismus, „Die Religion des Insichseins“[33], in exakt dem Bedeutungsfeld ansiedelt, das wir soeben vorstellten.

„Für den [buddhistischen] Menschen ist dieser Zustand der Vernichtung das Höchste: sich zu vertiefen in dieses Nichts, in die ewige Ruhe des Nichts überhaupt, in das Substantielle, wo alle Bestimmungen aufhören, wo keine Tugend, keine Intelligenz ist, wo alle Bewegung sich aufhebt. Alle Bestimmungen der Natürlichkeit wie des Geistigen sind verschwunden. Um glücklich zu sein, muß der Mensch sich durch ewiges Sinnen in sich bemühen, nichts zu wollen, [nichts] zu wünschen und nichts zu tun. … Die Heiligkeit des Menschen ist, daß er in dieser Vernichtung sich vereinigt hat mit Nichts und ebenso mit Gott, mit dem Absoluten. Hat der Mensch diese Heiligkeit, diese höchste Stufe erreicht, so ist er von Gott ununterscheidbar, ewig identisch mit Gott, so hört alle Veränderung auf; die Seele hat keine Wanderung mehr zu befürchten. Es ist hier also das theoretische Moment ausgesprochen, daß dieses reine Nichts, diese Stille, Leere, das absolut Höchste sei; das Individuum ist [ein] Formelles.“[34]

Ich habe diese Stelle so ausführlich zitiert, weil ich vorführen wollte, daß Hegel gegen das Eigentliche der Mystik,

---

[32] Cf. unser Kapitel 12a; vor diesem Hintergrund wäre die Enthaltung des „Ur-teilens“ keinesfalls als Hegels »speculativer Charfreytag« und sein „Schritt in das »undenkbare Eine«, als Einkehr in das verlorene Paradies“ (M. Negele, Grade der Freiheit, p. 12) zu verstehen.

[33] G. W. F. Hegel, Werke, 16.374 (Kapitelüberschrift); cf. o.c., 16.385; 12.210.

[34] Hegel, Vorlesungen, 4.2.a.462 ≅ G. W. F. Hegel, Werke, 16.385–386; cf. G. W. F. Hegel, Werke, 3.22, 51, 118; zum buddhistischen „Nichts“ bei Hegel cf. ebenso: idem, Werke, 5.84; 8.186–188; 12.210–211; 16.377; cf. dazu B. Ñānajīvako, Hegel and Indian Philosophy, pp. 209–214.

deren Diktion er sich bei diesen Demonstrationen selbstverständlich bedient, des Buddhismus, Hinduismus, des Daoismus, der im hiesigen Sinne relevanten Aspekte im Schaffen Spinozas, Fichtes und Schellings, die er alle zunächst mehr oder minder deutlich mit „Spinozismus" etikettiert, blind ist. Es muß aber betont werden, daß den Genannten in der Feinrasterung der Geschichte des Weltgeistes verschiedene Abstufungen zufallen. Und der Buddhismus steht hier noch unter der „Traumgestalt des indischen Geistes … , welche in der ausschweifendsten Irre sich in allen Natur- und Geistesgestalten herumwirft"[35], mangels „Unterscheidung der Lebensweisen"[36], welche letzterem eigneten.

„… while the Hindus, having reached such hights of abstraction, are only unable to get back to the concrete world, the Buddhists do not yet manifest 'the breaking up' of consciousness in the same way."[37] Während der Hindu in einem 'Traumleben taumle'[38], befinde sich der Buddhist in einem 'unbefangenen Traumleben', das noch roher sei als das des ersteren, zugleich aber „freier, selbständiger in sich fixiert; .. seine Vorstellungswelt ist .. auch in einfachere Punkte zusammengezogen."[39] Wichtig scheint mir noch die Ergänzung, daß Hegel die orientalische Leere der 'intellektuellen Substantialität'[40] durchaus der „Eitelkeit" des Reflektierens, d.h. der

---

35 G. W. F. Hegel, Werke, 12.209.

36 G. W. F. Hegel, Werke, 12.209.

37 I. Viyagappa, G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy, p. 231.

38 Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 12.209.

39 G. W. F. Hegel, Werke, 12.209; cf. I. Viyagappa, G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy, pp. 231–234.

40 Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 18.168.

„subjektiven Individualität der Europäer“[41] – gemeint insbesondere Fichte: „jene Einsamkeit der Subjektivität“[42] – polar entgegensetzt, wiewohl beide darin übereinkämen, Abstraktionen, „Flucht ins Leere und Bestimmungslose“[43] zu sein.

„.. seine Bestimmung der buddhistischen Haltung scheint uns anzuklingen an den scharfen Angriff, den er in der ›Phänomenologie des Geistes‹ auf die »schöne Seele« als auf eine bestimmte Gestalt des Geistes unternimmt. Das »Weben und Linienziehen in sich selbst«, die Kraftlosigkeit des »zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst«, die Hegel mit so harten Worten an der »schönen Seele« tadelt – diese Haltung ist es ja gerade, die in der buddhistischen Lehre bewußt erstrebt wird.“[44]

Wo Denkbewegungen gleich realen Vorgängen sind, muß deren Beruhigung zur tatsächlichen Vernichtung und Bewußtlosigkeit führen; wo der Mensch in seinem Kern mit der denkenden Subjektivität wesenhaft identifiziert wird, muß

---

[41] G. W. F. Hegel, Werke, 18.167.

[42] G. W. F. Hegel, Werke, 16.349.

[43] G. W. F. Hegel, Werke, 18.168; cf. G. W. F. Hegel, Werke, 7.50 (Grundlinien der Philosophie des Rechts): „… die *negative* oder die Freiheit des Verstandes. – Es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben [wird] und zwar, bloß theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der indischen reinen Beschauung, aber, zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird.“ (die von den Editoren in eckigen Klammern eingeschobene Erläuterung erscheint uns unglücklich; besser hätte man an ihrer Stelle und vor dem letzten Wort des Satzes ein Komma gesetzt) Cf. I. Viyagappa, G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy, pp. 108–111.

[44] S. Sommerfeld, Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen, pp. 81–82.

Verinnerlichung als Weltverlust, als Nabelschau, als „An-sich-selbst-Saugen"[45], „Vernichtung und Verdumpfung des Selbstbewußtseins"[46]; wo Meditation mit Reflexion eins ist,[47] Versenkung als reduktive Formalisierung des Ich, „Erhebung der Geistlosigkeit zum Innern"[48], Auflösung „in die reine Negativität abstrakter Selbstlosigkeit"[49], autistische, „vollkommene Einsamkeit"[50] verunglipft, wo es ausschließlich um Personen und Persönlichkeit geht, alles Religiöse mit Gottgestalten angefüllt werden.[51] Freilich zeigt Hegel in einigen Nebensätzen

---

45 G. W. F. Hegel, Werke, 16.385.

46 G. W. F. Hegel, Werke, 16.361; cf. o.c., 11.183; 5.389.

47 Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 16.348–349, 358–360.

48 G. W. F. Hegel, Werke, 12.210.

49 G. W. F. Hegel, Werke, 16.361; cf. o.c., 12.349 sq.

50 G. W. F. Hegel, Werke, 16.387.

51 Weil wir hier schon einmal am historisieren in Sachen Ost-West und beim Religiösen sind, wollen wir noch eine zunächst unbedeutende, insgesamt aber doch zur Nachdenklichkeit einlandende Information geben, was die geschichtliche Fortentwicklung der Hegelschen Abwertungstiraden bezüglich indischen Geisteslebens angeht; es handelt sich um einen Tatbestand, auf den Ernst Benz, Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer, in den 50er Jahren aufmerksam gemacht hat, daß nämlich die Religionsauffassungen der »Linkshegelianer« wesentlich aus Übertragungen von Charakterisierungen der indischen bzw. buddhistischen Lehren Hegels auf das Christentum und ganz allgemein auf die Religion bestehen. „Die damals recht mangelhaft vorliegenden und zum Teil von Europäern tendenziös gefärbten Quellen, die Hegel für seine Darstellung der indischen Religion zur Verfügung standen, haben es mit sich gebracht, daß bereits er selbst vom Standpunkt der heutigen Religionswissenschaft aus betrachtet ein Zerrbild der indischen Religion entwarf. Die Religionsauffassung von Karl Marx geht zurück auf ein solches Zerrbild einer nichtchristlichen Religion, das von ihm auf die christliche Religion übertragen und zur allgemeinen Grundlage eines Verständnisses der Religion überhaupt erhoben wurde. … Auch andere maßgebliche Ideen der Linkshegelianer,

eine ausgesprochene Wertschätzung der »Mystik« und der Mysterien, wobei letztere, bezogen auf die Neuplatoniker, von ihm direkt unter die Gattung „spekulative Philosophie“[52], „›spekulative Betrachtung‹“[53] subsumiert werden.[54]

„Mystagogie ist eben diese spekulative Philosophie, dieses Sein im Denken, Selbstgenuß, Anschauung“.[55] „Solches Zeug, sagt man, die Abstraktionen, die wir betrachten, wenn

---

vor allem von Bruno Bauer, Karl Marx und Friedrich Engels, sind eine Übertragung kritischer Urteile Hegel's über nichtchristliche Religionen auf das Christentum.“ (E. Benz, Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer, p. 268) Wir wollen hier keine Bewertung der Benz'schen, oft selbst tendenziösen, Einschätzungen geben, nur eine kleine Ergänzung zu seiner Zurückführung des Hegelschen Schlagworts vom „Opium“, dessen Wirkungen mit der Geistesverfassung der Inder ganz allgemein gleichgesetzt wird, welches später durch K. Marx so berühmt wurde als: 'Die Religion ist das Opium des Volkes'; nicht G. W. F. Hegel, Werke, 12.208, wie Benz über R. Seeger, Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: 'Die Religion ist Opium für das Volk', hinaus gefunden hat, ist der Urahn der Identifikation von indischer Geistigkeit und Opium, sondern Diderot und D'Alembert, die in der berühmten Encyclopédie, s.v. „Bramines“, zudem die Religion des Fo (Buddha) hierunter fassen, ihrer Vorlage P. Bayle's Artikel „Brachmanen“ (P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch 1.667–670), folgend: „Cet état [der Versenkung] ressemble si fort au sommeil qu'il paraît que quelques grains d'*opium* sanctifieraient un *Bramine* bien plus sûrement que tous ses efforts.“ (J. Lough ⟨ed.⟩, The Encyclopédie of Diderot and D'Alembert, p. 16, s.v. „Bramines“). „So wenig sorgfältig und originell diese Bayle-Paraphrase ist, die ihrer Vorlage lediglich den Hinweis auf das »Opium« hinzufügt, so bezeichnet sie doch in ihrer Betonung des »Quietismus« der Brahmanen, ein wichtiges Motiv, das später bei Hegel und anderen Kritikern des indischen Denkens wieder auftauchen wird.“ (W. Halbfass, Indien und Europa, p. 75) Daß bei dieser Übertragung die Parallelisierung von 'wahrem' Christentum und indischem Quietismus durch Schopenhauer eine Rolle gespielt haben kann, darf angenommen werden (cf. E. Benz, Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer, pp. 258–261; W. Halbfass, Indien und Europa, p. 75).

[52] G. W. F. Hegel, Werke, 19.467.

wir so in unserem Kabinett die Philosophen sich zanken und streiten lassen und es so oder so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen. – Nein! Nein! Es sind Taten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; … . Die Philosophen sind die μύσται, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit- und dabeigewesen; die anderen haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichtum, dies Mädchen."[56]

Und nicht minder feierlich huldigt er Angelus Silesius, „der mit der größten Kühnheit und Tiefe der Anschauung und Empfindung das substantielle Daseyn Gottes in den Dingen, und die Vereinigung des Selbst mit Gott, und Gottes mit der menschlichen Subjektivität in wunderbarer mystischer Kraft der Darstellung ausgesprochen hat."[57] Vor einer allzu schnellen Beurteilung Hegels, was seine angeblich positive Haltung zur Mystik betrifft, müssen wir uns trotzdem hüten, ist doch der Entstellung des Neuplatonismus als

---

[53] G. W. F. Hegel, Werke, 19.484[Fn.]

[54] Cf. dazu J. Garewicz, Hegel über Böhme, p. 322: „Es gibt noch einen erwähnenswerten Umstand: wie bekannt, hat sich Hegel überhaupt mit der alten deutschen Mystik und Naturphilosophie nicht befaßt. Es fehlen beispielsweise in den Vorlesungen die Namen von Meister Eckhart, Suzo, Tauler, Hildegard von Bingen genauso wie jene von Agrippa von Nettesheim und von Paracelsus; … . Dabei hat Hegel dem Neuplatonismus und Gnostizismus samt der jüdischen Kabbala ziemlich viel Raum geopfert und auch die außerdeutsche mittelalterliche Mystik nicht völlig vernachlässigt. Was Deutschland dagegen betrifft, so war ihm Böhme der erste deutsche Philosoph überhaupt, und dazu *der* deutsche Philosoph, …"

[55] G. W. F. Hegel, Werke, 19.484[Fn.]; cf. o.c., 19.82, 488–489.

[56] G. W. F. Hegel, Werke, 19.489.

[57] G. W. F. Hegel, Werke, 13.478.

'spekulative Philosophie' hier durch kontextuelle Ergänzung die des 'Pantheismus' und wieder der 'Subjektivierung' mystischen Bewußtseins beizufügen: „Die pantheistische Einheit nun in bezug auf das *Subjekt* hervorgehoben, das *sich* in dieser Einheit mit Gott und Gott als diese Gegenwart im subjektiven Bewußtsein empfindet, gibt überhaupt die *Mystik*, wie sie in dieser subjektiveren Weise auch innerhalb des Christentums ist zur Ausbildung gekommen."[58]

„Er hatte wohl eine natürliche innere Hinneigung zu einigen Grundtendenzen der deutschen Mystik. Aber er trat ihr als Philosoph selbständig gegenüber, übernahm ihr Grundschema der coincidentia oppositorum und erfüllte es mit der gestaltenden Macht seines philosophischen Logos. Den transzendenten Zug der deutschen Mystik formte er um zu einem philosophischen Irrationalismus, der nur das relative Geheimnis bejaht, dessen Dunkel sich der ringenden Dialektik des Geistes Schritt für Schritt lichtet. Die Transzendenz, die in der deutschen Mystik doch zu einer im Grunde weltvereinenden Haltung führte, wird endgültig aufgegeben."[59]

Wenn auch obige Stellen aus dem Œuvre des sogenannten Dialektikers eher dafür sprechen, daß er nur wenig Sinn für Mystik, dafür aber vielleicht mehr für „Mystifikation"[60] besaß, kann ich trotzdem nicht mit Eindeutigkeit entscheiden, wie es nun mit seinem spekulativ-mystischen „Weder, Noch" steht, bleibt dieses doch nicht nur mit dem „Sowohl als auch", sondern zusammen mit den beiden Alternativen von „Entweder" und „Oder" gesetzt, wodurch im wilden und ausgelassenen Spiel aller Setzungsextreme ein Unentschieden und Patt eintreten müßte, das jeden Gedankenzug zum

---

[58] G. W. F. Hegel, Werke, 13.478.

[59] Werner Schultz, Theologie und Wirklichkeit, p. 176.

[60] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, 1.580; 3.496.

Erstarren bringt. Ein Fingerzeig auf diesen Torpor ist mit Hegels Belegung des dritten und vierten Urteilsquadranten in der Definition des „Allgemeinen" gegeben: „Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes (λ_4), ein *Nichtdieses*, und ebenso gleichgültig, auch Dieses (λ_1) wie Jenes (λ_2) zu sein (λ_3), nennen wir ein *Allgemeines*; das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit."[61]

Insofern ist es das anfängliche Wahre der ›Phänomenologie‹. Dies bedeutet, daß der Bereich des höheren dritten Lemmas (λ_3') sowohl mit der sinnlichen Gewißheit, dem Allgemeinen, als auch mit dem „Wissen der Spekulation", d.h. dem positiv Vernünftigen, dem Ende und Ziel also der Dialektik, besetzt wird. Sollte dies nicht ein zusätzliches Indiz dafür sein, daß die Hegelsche Philosophie als dialektische Methode oder Bewegung – viel schlimmer als nur im Kreise herumzuführen, „ein in sich geschlungener *Kreis* … , *Kreis von Kreisen*"[62] zu sein – überhaupt nicht von der Stelle kommt, daß sie, dem Skeptizismus, der Aporetik gemäß, schon mit dem ersten Schritt, dem Kapitel: „Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen"[63] ‚auf alle Viere', in die Unwegsamkeit, die Allgemeinheit, Nichtbesonderheit,

[61] G. W. F. Hegel, Werke, 3.85; cf. G. W. F. Hegel, Werke, 6.74, wo die Bestimmung der Einheit der Reflexion bei der Erläuterung des Satzes des ausgeschlossenen Dritten mit derselben Lemmakonstellation gegeben wird: „In der Tat aber *gibt es* in diesem Satze selbst das Dritte, das gleichgültig gegen den Gegensatz ist, nämlich A selbst ist darin vorhanden. Dies A ist weder +A noch −A (λ_4) und ebensowohl auch +A als −A (λ_3). … so ist das Dritte, das hier die Gestalt eines toten Etwas hat, tiefer genommen die Einheit der Reflexion, …"

[62] G. W. F. Hegel, Werke, 6.571; cf. o.c., 8.63.

[63] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 3.82–92.

d.h. Ununterschiedenheit und Unterschiedslosigkeit gestolpert und nicht mehr weitergekommen ist?[64]

Derjenige, der nach den folgenden Zitaten auszumachen weiß, ob Hegels „Spiel der Gedanken“[65], „ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, das ebenso als aufgehoben gesetzt ist,“[66] anders denn das Hornberger Schießen ausgehen kann, der möge es mir bitte mitteilen: „Im Endlichen können wir es nicht erleben oder sehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird. Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. Diese Täuschung ist es, in der wir leben, und zugleich ist dieselbe allein das Betätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht.“[67]

„This might have been written by a Mādhyamika; but in Hegel it is glaringly out of consonance with the general tenor of his dialectic.“[68] Ist es das? „Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; sie hat in allem Endlichen

---

[64] Dazu noch eine Bemerkung in Zusammenhang mit der Dialektik F. H. Bradleys im Kapitel 17.

[65] G. W. F. Hegel, Werke, 1.391: „Im Hinaussehen in die unschattierte Bläue und die einfache gestaltenlose Fläche eines morgenländischen Horizontes wird die umgebende Luft nicht gefühlt, und das Spiel der Gedanken ist etwas anderes als das Hinaussehen.“

[66] G. W. F. Hegel, Werke, 17.222.

[67] G. W. F. Hegel, Werke, 8.367 ≙ Enzyklopädie § 212 Zusatz.

[68] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 306; cf. P. T. Raju, Thought and Reality, pp. 39–40.

die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben [zu] fordern, besonders die Täuschungen durch ihr eigenes Unendliches [zu] erkennen und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises [zu] setzen."[69]

„Alle Völker wissen, daß das religiöse Bewußtsein das ist, worin sie Wahrheit besitzen, und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Was uns Zweifel und Angst erweckt, aller Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit; und wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattierungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt. In dieser Region des Geistes strömen die Fluten der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, und die Dunkelheiten dieses Lebens werden hier zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichglanz des Ewigen verklärt. Dies Bild des Absoluten kann der religiösen Andacht mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewißheit, Genuß darbieten oder als ein Ersehntes, Gehofftes, Entferntes, Jenseitiges dargestellt werden, immer bleibt es doch Gewißheit und strahlt es als ein Göttliches in die zeitliche Gegenwart und gibt es das Bewußtsein von der Wirksamkeit der Wahrheit auch neben dem Angstvollen, das hier in dieser Region der Zeiglichkeit die Seele noch quält."[70]

---

[69] G. W. F. Hegel, Werke, 1.422–423.

[70] G. W. F. Hegel, Werke, 16.12–13; bei der Auseinandersetzung mit

Hegel mußten wir uns gemäß unseren methodischen Vorgaben darauf beschränken, einige formale Schlaglichter auf sein gewaltiges Œuvre zu werfen; werkgeschichtliche und editorische Belange konnten wir trotz des Tatbestands, daß gerade für die entscheidenden Textpassagen zu unseren Fragestellungen ein Beweis der Authentizität nicht beizubringen ist, weil die unübersehbare Ambivalenz der Gedankenführung, auf welche aufmerksam gemacht werden sollte, über Hegels gesamtes Werk, oder das, was man dafür hält, verstreut auftaucht; am deutlichsten wird diese in der Schrift zum Problemkreis Hegel und Mystik: Werner Schultz, Theologie und Wirklichkeit, pp. 147–177: Der Einfluss der Deutschen Mystik auf Hegels Philosophie, herausgearbeitet.

16 S. Kierkegaard's »Lemmatik« des „Entweder/Oder"

„... Kierkegaard maintains that we possess no rational knowledge. The only knowledge we can have is an absurdity."[1]

Von den tiefstschürfenden der Denker, die sich durch Hegels Spekulation an- und abgestoßen fühlten, hat nicht nur Schelling der Selbstbewegung des Begriffs ein „Unvordenkliches" nicht zugetraut,[2] auch Søren Kierkegaard polemisiert ironisch gegen die Vermittlungen „der hinterher kommenden Dialektik in dem Entweder-Oder"[3], indem zur eigenen Standortbestimmung diesem „Entweder-Oder"[4] „Ein ekstatischer Vortrag"[5] zugedacht wird.

„Lach über die Narrheit der Welt, du wirst es bereuen (»$-\lambda_1$«); wein' über sie, du wirst es gleichfalls bereuen (»$-\lambda_2$«); lach über die Narrheit der Welt oder wein' über sie, du wirst beides bereuen ⟨»$-\lambda_3$«⟩; entweder du lachst über die Narrheit der Welt oder du weinst über sie, du bereust beides (»λ_4«). … Hänge dich auf, du wirst es bereuen (»$-\lambda_1$«), hänge dich nicht auf, du wirst es gleichfalls bereuen (»$-\lambda_2$«); hänge dich auf oder hänge dich nicht auf, du wirst beides bereuen ⟨»$-\lambda_3$«⟩;

---

1 R. H. Popkin, Hume and Kierkegaard, p. 278.

2 Cf. Schelling, Werke, 13.164 und unser Kapitel 14a.

3 S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42.

4 S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.41, Überschrift.

5 S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.41, Unterüberschrift.

entweder du hängst dich auf oder du hängst dich nicht auf, du wirst beides bereuen (»λ_4«). Dies, meine Herren, ist aller Lebensweisheit Inbegriff."[6]

So lautet der Kierkegaard'sche Dreikant ⟨»Pseudo-Vierkant«⟩. Er zeichnet sich durch eine gewisse Verwandtschaft zum stoischen *disiunctum*[7] aus, noch mehr aber durch eine strukturelle Ähnlichkeit zur Argumentationsform, die Sextos Empeirikos den „Dogmatikern" unterstellt bei ihrem Beweis, daß es einen Beweis oder Grund gebe,[8] nur ist sie bei dem nachdenklichen Dänen ins Negative umgestülpt. Entscheidend scheint mir, daß Kierkegaard mit dieser Lemmatik dogmatische Festschreibungen gegensätzlicher Tatbestände verunmöglichen will, um auf einen Bereich außerhalb davon aufmerksam zu machen: „ich bin immerfort a e t e r n o m o d o ."[9] Mehr noch. Nicht nur außerhalb der Gegensatzpaare als solchen nimmt er seinen Standort ein, auch außerhalb der Vermittlung von beiden: „Viele glauben, daß sie dies gleichfalls seien, wenn sie, nachdem sie das eine getan haben oder das andre, diese Gegensätze vereinigen oder vermitteln. Jedoch dies ist ein Mißverständnis ($-\lambda_3$);"[10] entscheidet er sich demgegenüber nun für ein viertes Extrem, wie dies sein Trilemma anzudeuten scheint?

---

[6] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.41–42; Skalierung frei nach der Typik eines tetralemmatischen Disjunktums.

[7] Cf. Kapitel 13e.

[8] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.186; idem, Adversus Mathematicos 8.281; 8.466; 9.205.

[9] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42.

[10] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42; hierin liegt der Grund, warum es nicht ganz abwegig ist, das obige Trilemma als Tetralemma zu deuten.

Mitnichten, „denn die wahre Ewigkeit liegt nicht hinter dem Entweder-Oder, sondern vor ihm (»–Λ«).“[11] Dies soll sagen, daß sie nicht einem Gegensatz gegenübersteht, daß sie nicht ‚nach' einem Gegensatz kommt, ihm nachkonstruiert ist, sondern allen Gegensätzen immer schon vorausliegt, daß ihr Terrain auch jenseits der Gegensatzlosigkeit liegt.[12] Die Ewigkeit der Leute, deren Ewigkeit hinter dem Entweder–Oder liegt, „wird daher auch ein schmerzlicher Ablauf in der Zeit sein, sofern sie die zwiefache Reue haben werden, um daran zu zehren.“[13]

Kierkegaard sagt von sich, daß er „bloß einen einzigen Grundsatz“ habe, von dem er „noch nicht einmal ausgehe.“[14] Denn ginge er von ihm aus, stünde er im Gegensatz zum Nicht-ausgehen, und er täte es der hinterher kommenden Dialektik gleich. „Wenn ich so z.B. hier sage, daß ich nicht ausgehe von meinem Grundsatz, so hat dies seinen Gegensatz nicht an einem von ihm Ausgehen, sondern ist lediglich der negative Ausdruck für meinen Grundsatz, ist lediglich das, darin er sich selbst begreift im Gegensatz zu einem entweder von ihm Ausgehen oder nicht von ihm Ausgehen. … denn ginge ich von ihm aus, so würde ich es bereuen, und ginge ich nicht von ihm aus, so würde ich es gleichfalls bereuen.“[15]

Sein Modus der Ewigkeit ist folglich das, was Nicolaus Cusanus unter Berufung auf Dionysios Areopagita die

---

[11] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42.

[12] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.15.

[13] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42.

[14] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42.

[15] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42.

„*oppositorum oppositio*"[16] nannte. Der Grundsatz unseres ekstatischen Redners ist in gewisser Weise keiner, kann es auch nicht sein, wenn er außerhalb des Satzvierkants seine wahre Bleibe hat. Da er nun aber ausgesprochen wird, ist er auch schon zurückgenommen und in seiner Hilfsmittel- und Weisungsfunktion durchschaut. Er ist „Für diejenigen Zuhörer .. , welche imstande sind, mir zu folgen, obwohl ich keine Bewegung vollziehe … , dadurch diese Philosophie in sich selber bleibt, und eine höhere nicht zugesteht",[17] und zwar zum Zwecke, „die ewige Wahrheit [zu] entwickeln"[18].

Er gleicht einem Zauber, der einen anderen (falschen) Zauber vertreibt;[19] an ihm ‚ist nichts dran'. „Sollte es daher dem einen oder andern unter meinen hochverehrten Zuhörern so vorkommen, als ob an dem, was ich sagte, doch etwas dran wäre, so beweist er damit lediglich, daß sein Kopf für die Philosophie nicht geeignet ist"[20]. Fängt Kierkegaard's Vortrag nicht an, vollzieht er damit keine Bewegung, und ist an ihm nichts dran, so kann es nicht verwundern, wenn er auch nicht aufhört: „denn wofern jemand meinen sollte, daß ich, indem ich jetzt aufhöre, wirklich aufhöre, beweist er, daß es ihm an spekulativem Begriff mangelt."[21]

---

[16] N. Cusanus, Apologia doctae ignorantiae ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.550; cf. N. Cusanus, Complementum theologicum, Kap. 13 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 3.698.

[17] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42–43.

[18] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42.

[19] Cf. Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 23; idem, Mūla-madhyamaka-kārikā 17.31–32.

[20] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.42.

[21] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.43; die Betonung ist auf „wirklich" zu legen.

Worin besteht denn nun die ewige Wahrheit, wenn an Ihrer nichts dran ist, Herr Kierkegaard? Darin, daß an ihr eben nichts dran ist, daß diese Philosophie in sich selber bleibt, weder ausgeht noch nicht ausgeht: „Jetzt .. , wo ich nie ausgehe, kann ich auch nie aufhören; denn mein ewiger Ausgang ist mein ewiges Aufhören. … ich habe damals angehalten, da ich anfing."[22]

„Nāgārjuna and Derrida would join in Kierkegaard's attack on the aesthete."[23] Nicht nur das. Der Erstgenannte begrüßte sicher die Argumentation des Dänen, deren Form und deren Ziel, die ewige Wahrheit: zwischen *saṃsāra* und *nirvāṇa* ist nicht der geringste Unterschied; zwischen *nirvāṇa* und *saṃsāra* ist nicht der geringste Unterschied.[24] Und wie Nāgārjuna ist sich Kierkegaard sicher, daß seine Philosophie unwiderlegbar ist, wo an ihr doch nichts dran ist: „Meine Philosophie hat daher die ausgezeichnete Eigenschaft, daß sie kurz ist, und daß sie unwidersprechlich ist; denn wofern es sich jemand getraute, mir zu widersprechen, so dürfte ich wohl recht damit haben, ihn für verrückt zu erklären."[25]

---

[22] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.43.

[23] R. Magliola, Derrida on the Mend, p. 211[85]; der Autor gibt ausschließlich das Zitat des Trilemmas, in dem es um das Erhängen geht, und das nur aus zweiter Hand und ohne genaue Angabe der Belegstelle des Originals, allerdings mit dem Hinweis, daß es ein Beispiel sei für einen aus der westlichen Tradition stammenden Angriff auf den mystischen Absolutismus, der eine Vierkantlogik verwendet, welche sich gemäß diesem Mystizismus selbst r e a l vernichte.

[24] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.19; cf. o.c. 25.20; 16.10.

[25] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 1.1.43.

17 Francis H. Bradley: Implizite Tetralemmatik oder die Setzungskombinatorik von Relativem und Absolutem: *catuṣkoṭi?*

„Das Absolutum aufstellen, heißt behaupten, daß jenes allgemeine Denk- und Vorstellungs-Gesetz, der Satz vom Grunde, auf einen Gedanken führte, der es selbst aufhöbe und für null und nichtig erklärte."[1]

Der einzige Ansatz Francis Herbert Bradley's zu einer ausgebildeten Tatralemmatik findet sich in einer *posthum* erschienenen Skizze zu einem zweiteilig konzipierten Essay zum Thema ›Relations‹[2]. Er ist gruppiert um die Fragestellung des ‚Verhältnisses' von Relationalem, i.e. Relativem zu Absolutem, von Erscheinung zur Wirklichkeit. Mit diesem Umriß liegt die Endstellung der Bradley'schen Gedankenentwicklung, mit diesem methodischen Konzentrat die Quintessenz seiner Ont-Epistemologie vor.[3] Vorgeführt am Fall der Relationen erhellt unsere folgende Übung in Sachen Tetralemma

---

[1] A. Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlaß, 3.375 # 254.

[2] Cf. F. H. Bradley, Collected Essays, pp. 628–676.

[3] Ich habe diesen Begriff in meinem bisher noch unveröffentlichten, überarbeiteten Habilitationsvortrag mit dem Titel: „Zu Francis Herbert Bradley und seiner Ont-Epistemologie", gehalten im Januar 1998, eingeführt und erläutert; eine Publikation war aufgrund meiner Stellung innerhalb des offiziellen Wissenschaftsapparats samt dazugehöriger Publikationsorgane, nicht möglich. Um den tiefsinnigen Oxford-Denker nicht vollstängig in Vergessenheit geraten zu lassen, füge ich das Essay diesem Band als Appendix an.

nicht nur einen Ausschnitt aus Bradley's Methodik, in dieser Elementarkonstellation ist die gesamte ont-epistemologische Ausrichtung seiner philosophischen Lehre konzentriert, mit ihrer formalen Herausarbeitung somit eine Zentralschau in die inhaltliche Bestimmung, an der sie ausgeführt ist, gewonnen: „the whole world in one aspect, an aspect supreme in philosophy, and yet even in philosophy conscious of its own incompleteness"[4].

Vorweg eine Klarstellung: Ich meine nicht, daß Bradley in Stringenz und systematischer Geschlossenheit seiner Lemmatik den Mādhyamika-s, gewissen Vedāntin-s oder Platon gleichkommt, weisen folglich gleich zu Anfang die Feststellung eines indischen Gelehrten: „…like Bradley, Nagarjuna would dialectically analyze every concept and show that it is neither existent, nor non existent, nor both, nor neither. It is only Sunya"[5], als überzogen und ungenau zurück[6] und auf eine Einschätzung zum Gütegefälle der Systematik zwischen dem Oxford-Denker und dem Vater des Mahāyāna hin: „The Mādhyamika rejects both the alternatives, every possible alternative, on any problem, and he has a schema (catuṣkoṭi) under which he brings all systems of philosophy. … We do

[4] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 485.

[5] P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 703.

[6] P. T. Raju ist natürlich ein zu tiefer Denker als daß er den Unterschied in allgemeiner Hinsicht nicht gesehen hätte: „But could he combine the different standpoints [of appearance and Reality] from which each concept was torn into bits and declared an appearance? This would be the criticism that the Buddhist would advance." (P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, pp. 708–709; cf. idem, The Problem of the Infinite: Hegel, Bradley and Sankara, pp. 310–311).

not find in Bradley any such schema of alternatives; … . All this is evidence of lack of system."[7]

Um unsere Einschätzung zu belegen ist es nötig, die Aufgabe der Rekonstruktion des Bradley'schen Polylemmas zu übernehmen, was nicht ganz ohne Konjekturen geschehen kann. Wogegen sich Bradley Zeit seines Lebens gewandt hat, sind selbstsubsistente Entitäten. Dies manifestiert sich auch und gerade an der Forderung, eine Letztgegebenheit von Relationalität selbst zurückzuweisen. In unserem Kontext heißt dies, daß weder ihre absolute Gültigkeit gesetzt wird (was über die Postulierung eines als vollzugsnotwendig, am Ende jedoch unvollziehbar sein sollenden Selbstmord des Denkens geschieht),[8] noch auch aus logischen Erwägungen ihr Gegenteil der Ungültigkeit (als pure Negation ihrer), kategorisch festgeschrieben wird, was der vollständigen Unbezogenheit von Wirklichkeit gleichkäme.

„Here is the world before us and in us, a world full of content and diversity. To try to explain this away would clearly be foolish, but, as we take the world up, it contradicts itself. In that character, then, we must assume that our world is not true or real; and yet, because it is, it must somehow with all its diversity be real. … Hence we are forced to take the whole mass of facts as all being one in such a way as also and without abridgement to be free from discrepancy."[9] In diesem Passus ließe sich ohne große Mühe und ohne Verdrehungskunst schon eine von anderen Denkern her bekannte

---

[7] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 308; es handelt sich hier um eine Spitze gegen S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 1.648: „Nāgārjuna's attempt is neither so full nor so methodical as Bradley's."

[8] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 147–148, 150, 152, 319.

[9] F. H. Bradley, Collected Essays, p. 683.

Lemma-Figurierung kenntlich machen, werden doch beide Alternativen in ihrer Isoliertheit kategorisch abgestritten, absolut widersprüchlich vereinigt aber als ureigene Qualitäten über die Realität prädiziert. „The Absolute is each appearance, and is all, but it is not any one as such."[10] „For the result is a whole state which both includes and goes beyond each element;"[11] der jeweilige Zu- und Nachsatz ist erforderlich, um nicht dahin zu gelangen, „to treat these irreconcilables as united. But that is only another, though perhaps a more polite, way of saying that the problem is insoluble."[12]

„Reality on my view is doubtless infra-relational (λ_1),[13] but doubtless again it is relational (λ_2), and in neither of these characters is it ultimate [($-\lambda_1$), ($-\lambda_2$)]. It is only in what is super-relational (λ_3'), and is at once neither (λ_4) and both (λ_3) of the above, that we can find, I think, a Reality which is ultimate and absolute."[14] Wohin es führt, „when you think it out"[15], und zwar zu „the connection of identity with difference"[16], weiß Bradley natürlich genau: in die Inkonsistenz,[17] „to an infinite process"[18] auf (beiden) Seiten der Identität

---

[10] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 431.

[11] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 151.

[12] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 45.

[13] Kann laut Kontext als „nonrelational" gelesen werden, cf. F. H. Bradley, Collected Essays, pp. 649–650, 671; idem, Essays on Truth and Reality, pp. 176–177, 313.

[14] F. H. Bradley, Collected Essays, pp. 649–650.

[15] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 240.

[16] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 264[1].

[17] Cf. F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, pp. 240–241.

[18] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 240.

wie (auf beiden) der Differenz.[19] „These ideas therefore cannot be ultimate, and we naturally desire to get beyond them to something wholly consistent."[20]

Schon, doch auch einer Hyper-Verbindung von Identität und Differenz geht es nicht viel anders. Was ist damit also gemeint? So wie die Absicherung des dritten Bereichs, Ort der ‚zur Vernunft gebrachten' Erscheinungswelt, worin die unumgängliche Erkenntnispragmatik, der Reflex der Wirklichkeit, an sich „a makeshift, a device, a mere practical compromise, most necessary, but in the end most indefensible"[21], mündet: der „identity in difference"[22], mit Hilfe des vierten Quadranten, eines Überschritts ins „Unnennbare" (man übersehe nicht die Anführungsstriche!) und somit „Nicht-Widersprüchliche" vollzogen wird, dabei der im Begriff geforderten All-Bezüglichkeit Genüge tuend,[23] so soll umgekehrt das (prädizierte) Unprädizierbare zwecks Vermeidung des Widerspruchs von Form und Inhalt des Urteils durch Gegensetzung der im »Tritolemma«, der Idea über die Idealität[24] repräsentierten (indifferenzierten) Dualität der percept-concept-Sphäre ausbalanciert werden. Das dritte und das

---

[19] Cf. F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 240; cf. o.c., p. 264[1].

[20] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 240.

[21] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 28.

[22] F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 159, 308–310, 417, 526, 541; idem, The Principles of Logic, pp. 28, 40[28], 141, 642–643; idem, Essays on Truth and Reality, pp. 240–241; idem, Collected Essays, pp. 638–641; idem, Ethical Studies, p. 167.

[23] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 431: "If you take appearances, singly or all together, and assert barely that the Absolute is either one of them or all – the position is hopeless. Having first set these down as appearance, you now proclaim them as the very opposite;".

vierte Extrem entpuppen sich als die beiden „half-truths“[25], die für sich stehend einen „dangerous error“[26], in ihrer Konjunktion aber als „double truth … the centre of philosophy“[27], ontologisch besehen die „two-fold nature of Reality“[28] darstellten.[29]

Es ist nicht abzuleugnen, daß es sich bei der »Doppelwahrheit« Bradley's um eine der *dve-satye* bzw. *satya-dvaya* der Mādhyamika-s analoge Wahrheitslehre handelt, nicht um die gleiche. Wir wollen jedoch eine vollständige Kongruenz zwischen der Bradley'schen Lehre von der Doppelwahrheit und Doppelwirklichkeit und der *satya-dvaya* des Mahāyāna bzw. Advaita Vedānta in Abrede stellen. Gewisse Gleichsetzungen diesbezüglich erscheinen allzu euphorisch,[30] in Gegenrichtung gewisse Bestreitungen zu ‚skeptisch'[31].

---

[24] Cf. Aristoteles, De anima 432ª2: *'o noũs eĩdos eidõn* (der Noũs ist die Idee der Ideen).

[25] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 431; cf. o.c., pp. 205, 430, 433.

[26] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 430.

[27] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 488; cf. idem, Essays on Truth and Reality, p. 218; idem, The Principles of Logic, pp. 700, 708.

[28] F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 629.

[29] Zu den half-truths cf. die Kritik von A. Seth, Man's Place in the Cosmos, p. 196.

[30] Cf. E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 228: „If Bradley takes care not to exclude entirely the appearance from the Real, and seeks somehow to identify the two, then this is not a "rather inconsistent contention", but the exact equivalent of the Mādhyamika position ("Form is emptiness", etc.)." Das Argument ist gerichtet gegen T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 309.

[31] So D. A. Dilworth, Whitehead's Process Realism, the Abhidharma Dharma Theory, and the Mahayana Critique, pp. 166–167, dessen Argumentation auf den Vorwurf des 'epistemologischen Dualismus' von

Selbstverständlich ist Bradley's Lehre von der Wahrheit ein Kind des Platonismus und dessen Vorfahren, kein Wunder, steht dieser Denker doch in der direkten Ahnenreihe der Oxford-Platonisten.[32] Leicht abgewandelt ist sie, wie im Kapitel 11 dokumentiert, schon bei Proklos zu finden, und von ihm hat sie Meister Eckhart übernommen. Für den großen Oxford-Gelehrten ist sie eine Polemik „against .. empty transcendence and .. shallow Pantheism"[33]. Doch halt! Ist diese Metaphysik, „in which these half-truths come together into one"[34], in letzter Konsequenz dann nicht eine Vereinigung von leerer Transzendenz und seichtem Pantheismus und noch viel nichtssagender als Lehren, die nur eins von jenen beiden vertreten?

Genau analysiert ist der Widerspruch, der durch diese Prozedur vermieden werden sollte,[35] nur zugedeckt oder aufgeschoben. Natürlich hätte Bradley dies wissen und noch mehr berücksichtigen müssen, da er doch unmißverständlich die Alternative einer Erklärbarkeit einerseits und Unerklärlichkeit andererseits von Phänomenen zurückweist: „To explain them away or to explain them, one of these courses seems necessary, and yet both seem impossible. And this is a point on which I am anxious to be clearly understood. I

R. H. Robinson et al., The Buddhist Religion, p. 53, zurückzugehen scheint.

[32] Cf. J. H. Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo Saxon Philosophy, p. 440.

[33] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 488.

[34] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 431.

[35] Cf. A. Baumgarten, Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie, pp. 565–567, 572[1], der sich in dieser Sache auf kompetente Weise für Bradley stark macht.

reject the offered dilemma, and deny the necessity of a choice between these two courses."[36]

Nachgefragt: Wenn die Erscheinungen weder durch These noch durch Antithese fixierbar sind,[37] wenn von ihnen aus, wie könnte es wohl anders sein, auf das Absolute oder die Realität geschlossen werden muß, denn hätte sich „der Herr von Absolut"[38] bereits vorgestellt, wonach bräuchte man da noch zu suchen, dann muß das Absolute noch viel mehr als das Relative auf ewig unbestimmbar bleiben, welches es kraft seines Namens und seiner Definition sowieso schon immer ist.[39] Was der junge Schopenhauer seinem Lehrer Schelling

---

[36] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 163; cf. o.c., p. 119; idem, Collected Essays, p. 683.

[37] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 472–473: „With regard to the personality of the Absolute we must guard against two one-sided errors. The Absolute is not personal, nor is it moral, nor is it beautiful or true. And yet in these denials we may be falling into worse mistakes. For it would be far more incorrect to assert that the Absolute is either false, or ugly, or bad, or is something even beneath the application of predicates such as these. … But neither mistake should be necessary. The Absolute stands above, and not below, its internal distinctions. It does not eject them, but it includes them as elements in its fullness. To speak in other language, it is not the indifference but the concrete identity of all extremes." Die genannten Gegensatzpaare können stellvertretend für jegliches Konträre auf der Ebene von Relationalem stehen; die Gegenstellung von Indifferenz und Identität erinnert, um das noch zu erwähnen, sehr an Schelling, Werke, 5.281.

[38] A. Schopenhauer, Brief vom 21. 8. 1852 an J. Frauenstädt, ⟨ed.⟩ A. Hübscher, Gesammelte Briefe, p. 290 # 280.

[39] Cf. G. d. Ruggiero, Modern Philosophy, p. 275: „Bradley's absolute is an absolute which explains nothing, but needs itself to be explained by the appearance, the phenomenon; it is intended to be the *individuum omnimodo determinatum*, and yet it is indetermination itself; it is in fact an absolute of straw." Cf. F. C. S. Schiller, Humanism, p. 190: „ … Mr. Bradley's final Ascension from the sphere of Appearances and Reception into the bosom of the Absolute reminds me of

zurief, wir können es fast ohne Sinnverzerrung dem Krypto-Schellingianer Bradley[40] weitersagen: „Nach S[chellings] eigner Aussage ist das Absolute dem Verstand durchaus unerkennbar und zu seiner Erkenntniß kann die Ph[ilosophie] nichts thun, »als die Nichtigkeit aller endlichen Gegensäze zeigen«. – Gut und ganz meine Meinung!“[41] Wie aber Schelling der Aufweis der Nichtigkeit endlicher Gegensätze nicht genügt, so auch nicht Bradley. „Our true reply, as I understand the matter, is to say ‘Yes, but also and in the end No’.“[42] Der Koitus eines gefährlichen Irrtums (dangerous

nothing so much as of the fabled ‘rope-trick’ of the Indian jugglers.“ Cf. o.c., p. 192: „Mr. Bradley, … seems to tell us that we never reach the summit of our ambitions unless we can throw our rope up into the air and climb up after it into the hypercosmic void.“

[40] Cf. A. Seth, Man’s Place in the Cosmos, p. 169: „… one whole line of Mr Bradley’s thought – the line in which he stands nearest to Hegel … is more than neutralised by the Spinozistic or Schellingian tendency …“; cf. o.c., p. 175; H.-J. Schüring, Studie zur Philosophie von Francis Herbert Bradley, pp. 30[Fn.], 53[1]; in meinem bereits genannten, als Anhang zu diesem Band angefügten Essay „Zu Francis Herbert Bradley und seiner Ont-Epistemologie“ habe ich nachgewiesen, daß Bradley’s Lehre vom Urteil in ihren Grundzügen eine fast wortwörtliche Übernahme aus dem ›Weltalterfragment‹, publiziert in: Schelling, Werke, 8.213–214 (cf. Schelling, Die Weltalter, pp. 28, 129) darstellt; wie aus einer Liste von Literatur aus dem Nachlaß Bradley’s, die mir der Bibliotheksleiter des Merton-College, Dr. R. Highfield, freundlicherweise zur Verfügung stellte, hervorgeht, und mittlerweile in F. H. Bradley, Collected Works, 3.589 (Books from Bradley’s Personal Library), bestätigt ist, befanden sich die «Sämmtlichen Werke» Schellings im Besitz des Oxford-Denkers.

[41] A. Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlaß 2.325–326, ad Schelling, Werke, 6.21–22.

[42] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 272; man beachte die Gerichtetheit des Arguments, die es angeraten sein läßt, Bradley skeptisch-mystisch zu interpretieren, insbesondere im Zusammenhang mit solchen Aussprüchen wie: „And, if all metaphors are to be pressed, then I, and I think all of us, in the end must keep silence.“ (F. H.

error)[43] mit seinem Gegenüber oder Ebenbild (counterpart) und Supplement (supplement)[44] und die gegenseitige Korrektur zweier Halbwahrheiten,[45] als welche die beschriebene Doppelwahrheit ausgegeben wird,[46] zeugt eben keine ganze Wahrheit, denn: „In strictness of speech all half-truths are no truths“[47].

"The Reality itself is nothing at all apart from appearances.“[48] „And reality without appearance would be nothing, for there certainly is nothing outside appearances.“[49] „For

Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 196), „all is beyond us“ (idem, Appearance and Reality, p. 486), oder: „But does not the river run into the sea, and the self lose itself in love?“ (idem, Appearance and Reality, p. 153; Beispiele aus fast allen Erkenntnistraditionen für diese Metapher vom Fluß und vom Meer, in das er letztendlich fließt, aus dem er aber auch kommt, gibt: A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.405–411).

[43] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 430.

[44] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 430–431; auch diese Theorie der Balance von Insuffizienzen war schon in Bradley's frühestem Schaffen ausgebildet, wie mit einem Zitat aus den «Presuppositions» von 1874 leicht zu belegen ist.: „The universe seems to be one system; it is an organism (it would appear) and more. It bears the character of the self, the personality to which it is relative, and without which for us it is as good as nothing. Hence any portion of the universe by itself cannot be a consistent system; for it refers to the whole, and has the whole present in it.“ (F. H. Bradley, Collected Essays, pp. 69–70).

[45] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 430–431: „to correct it by adding its counterpart and supplement“.

[46] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 430: „half the truth“; o.c., p. 431: „these half-truths“; o.c., p. 433: „partial system“.

[47] F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 19.

[48] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 488.

[49] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 432; cf. o.c., p. 114;

there is no way of qualifying the Real except by appearances, and outside the Real there remains no space in which appearances could live."[50] Dies eine Seite. Und die andere: „… that one Reality, outside of which all appearance is absolutely nothing."[51] „Reality appears in its appearances, … and otherwise they also could be nothing whatever."[52] „Appearance without reality would be impossible, for what then could appear?"[53] „The totality of experiences must (this is obvious) have some content beyond that which falls in the experiences as several. For otherwise the totality (this seems clear) would be nothing."[54]

Wirklichkeit und Erscheinung determinieren sich gegenseitig wie zwei »Nichtse« oder eine Doppelleere.[55] O h n e das eine ‚Nichts' ist das andere nichts *et vice versa*, und m i t ihm? Damit glaubt Bradley die bare Negation (der empty transcendence), „that terminates in an impalpable void"[56] verscheuchen zu können. Die Frage: Diallele oder Dilemma?,

---

idem, Collected Essays, pp. 69–70; cf. G. de Ruggiero, Modern Philosophy, p. 272.

[50] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 489.

[51] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 488.

[52] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 489.

[53] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 432.

[54] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 350[1]; cf. o.c., pp. 218, 435.

[55] G. de Ruggiero, Modern Philosophy, p. 275: „And midway between an absolute which by itself is powerless and an appearance which is inconceivable if it is not the appearance of something, the unity of the two, which ought in Bradley's conception to constitute the true centre of the world, only sums up in itself the double void and the double inconsistency."

[56] F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 123.

d.h. Tautologie oder Kontradiktion ist angesichts dessen aber wahrlich falsch gestellt. ‚Nichts' kann sich weder vervielfachen noch widersprechen. Aus Platon's ›Parmenides‹ kann man schon, und ein für alle Male lernen, welche Hindernisse sich dem in den Weg stellen, der von der in sich verschlossenen Einheit jenseits aller Zahl, und damit Qualitätslosigkeit, in die entfaltete Vielheit inexplikabler Quanta und umgekehrt gelangen will, der diese ‚beiden' vermitteln will. Francis Herbert Bradley spricht diese Schwierigkeit oft genug aus, so daß eine Auflistung der entsprechenden Nachweise dutzende von Posten umfaßte.[57]

Seine Lösung ist die Irrelationalität von Identität und Differenz oder Relationalität von uneigentlicher Einheit ("higher unity")[58] und unwirklicher Vielheit, Empyreon des Super-

[57] Als schönes Beispiel sei hier genannt: F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 163: „In the first place to show how and why the universe is so that finite existence belongs to it, is utterly impossible." Cf. o.c., p. 467: „We do not know why or how the Absolute divides itself into centres, or the way in which, so divided, it still remains one. The relation of the many experiences to the single experience, and so to one another, is, in the end, beyond us." Cf. idem, Essays on Truth and Reality, pp. 117, 176; andererseits wird die Lösung ganz eindeutig ausgesprochen: „But to the ultimate whole nothing can be opposed, or even related." (idem, Appearance and Reality, p. 201) „… to speak of a relation between phenomena and the Reality is quite incorrect." (idem, Appearance and Reality, p. 285[2]) Was dann heißen dürfte: „We never have, or are, a state which is the perfect unity of all aspects; and we must admit that in their special natures they remain inexplicable. … everywhere an explanation of this kind in the end is beyond us." (idem, Appearance and Reality, p. 415; cf. o.c., p. 511) Doch wird dieses Resultat relativiert: „… a Whole qualified, and qualified non-relationally, by every fraction of experience" (idem, Appearance and Reality, p. 470), und gar zurückgenommen: „The positive relation of every appearance as an adjective to Reality" (idem, Appearance and Reality, p. 488).

[58] Cf. F. H. Bradley, Ethical Studies, p. 77; idem, Collected Essays, p. 650; idem, Essays on Truth and Reality, p. 190; idem, Appearance and

Relationalen,[59] in der das umgestaltete ‚Material' des ehedem Relationalen der appearances in einem relationsfreien harmonischen Zueinander, Miteinander, und Füreinander (meine Diktion) erhalten bliebe.[60] Durch diese Konstruktion[61] hindurch schimmert aber immer noch das widerspruchsfrei Gemeinte in der Art, daß das Erscheinungshafte seiner wahren, absoluten Natur nach, d.h. unprädiziert, nicht gesetzt, als Qualifikation, Repräsentation,[62] Besitz,[63] Offenbarung oder Entbergung[64] des Absoluten oder der Reality aber gesetzt, „somehow"[65] gesetzt bleibt. „The real appearance of the

Reality, pp. 415, 461.

[59] Cf. F. H. Bradley, Collected Essays, pp. 649–650.

[60] F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 123, 140–141, 151–152, 161, 163–164, 205, 213, 269–270, 320, 323, 338, 352, 355, 380, 409, 427, 431–433, 453; idem, The Principles of Logic, pp. 673, 696; cf. idem, Appearance and Reality, p. 152: „.. a note absorbed in the harmony of its higher bliss." Ein ähnliches Bild verwendet B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, p. 387; cf. auch Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.4.7–9.

[61] H. Rashdall, The Metaphysic of Mr. F. H. Bradley, p. 453: „a chameleon-like system"; cf. J. N. Findlay, Bradley's Contribution to Absolute-theory, p, 278: „In the Absolute, however, all these appearances will be ineluctably blended like the various savours in a well-made cocktail."

[62] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 333.

[63] F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 147, 350, 433, 470; contra: o.c., p. 17.

[64] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 489: revelation; cf. F. H. Bradley, The Principles of Logic. p. 616: „a special mode in which that absolute Whole shows itself and is real"; idem, Collected Essays, p. 685.

[65] Bradley's oft gerufener *deus ex machina*, der immer dort gerufen wird, wo er seinem strikten Denken entgegenargumentiert; cf. A. Seth, Man's Place in the Cosmos, p. 188: „But 'somehow' is the very word

Absolute in finite centres is a thing which therefore in the above sense can rationally be at once affirmed and denied."[66] „Perfection and individuality belong only to that Whole in which all degrees are at once present and absorbed."[67]

Dieses Verfahren wäre als »Hyper-Tritolemmatik«, das als Lehre sich auskristallisierende Resultat als Supra- oder Ir-Relationalismus zu bezeichnen; auch wenn solche Bezeichnungen absurd klingen, eine Möglichkeit, Vernunftforderung und Urteilsprodukt zu harmonisieren, die sich, wenn das nur möglich wäre, selbst widerlegt, deren ‚Selbstwiderlegung' aber nicht durch die Notwendigkeit der bis zum letzten durchgeführten Reflexion herbeigeführt wird, und so nur als ein Surrogat der *via negativa* des *prasaṅga-āpādana* des Buddhismus firmieren kann. In dieser Hinsicht wäre eine solche Doktrin, um noch einmal unsere absurde Terminologie zu bemühen, Ir-Rationalismus und Ultra-Kontradiktionismus.[68]

---

which has inscribed itself on page after page of Book II, with an almost pathetic frequency of repetition." Belegstellen werden o.c., pp. 188–191 gegeben; cf. P. T. Raju, Thought and Reality, p. 62: „Bradley's philosophy .. has this mystery [of creation] in its "somehow" by which the appearances issue forth from the Absolute. But the mystery loses its force and charm by his reclaiming the appearances as belonging to reality." Cf. o.c., p. 61: „Bradley says that it is inexplicable how the appearances blend in the Absolute, and how they issue forth from it. It is this prinicple of inexplicability that Sankara calls *māyā*." Ad Bradley – Śaṅkara im Bezug auf diese Kategorie cf. auch S. N. L. Shrivastava, Śaṁkara and Bradley, pp. 198–213.

[66] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 273.

[67] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 442.

[68] Daß Bradley diesem Resultat gegenüber volle Einsicht gehabt haben müßte, zeigt die (unangebrachte) Abfuhr, die er einem Vorwurf J. Ward's (Buchbesprechung zu Appearance and Reality, in: Mind, New Series 3, No. 9, pp. 109–125, hier p. 112) diesbezüglich erteilte (cf. F. H. Bradley, Collected Essays, pp. 682–684, hier pp. 682–683); doch manifestiert sich darin eben gerade sein Verfahrensfehler, den ihm

Hegel kennzeichnet, was Bradley nicht unbekannt gewesen sein dürfte, mit der Setzung des dritten und vierten Setzungsquadranten das „Allgemeine“: „Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes (λ_4), ein Nichtdieses, und ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein (λ_3), nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit.“[69] Insofern ist es das anfängliche Wahre der ›Phänomenologie‹. Doch ist auf den Tatbestand aufmerksam zu machen, daß der Bereich des höheren dritten Lemmas oder der Plus-Koinzidenz [(λ_3)+(λ_4)=(λ_3')] von Hegel sowohl mit der sinnlichen Gewißheit, dem Allgemeinen, als auch mit dem „Wissen der Spekulation“, d.h. dem positiv Vernünftigen, dem Ende und Ziel also Hegelschen Spekulierens, besetzt wird.[70]

Ward als Mißbrauch von Negation und Position zurecht vorhält: im Absoluten Bestimmungen zu setzen, die zugleich aufgehoben sein sollen, gemeint wohl Bradley's 'transformierte Erscheinungen', welche distinkt, doch nicht geteilt seien (cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 123, 128–129; wie berechtigt Ward's Ausdruck des Kontinuums ist, den Bradley schroff zurückweist, zeigt ein Blick auf Bradley's eigenen Gebrauch dieses in F. H. Bradley, Principles of Logic, pp. 472–473); indische Kritiker haben diese Schwachstelle mit einer derart schonungslosen Logik bloßgelegt, daß sich eine weitere Diskussion erübrigt, cf. P. T. Raju, Thought and Reality, pp. 40 sqq., 118, 197, 252; S. N. L. Shrivastava, Śaṁkara and Bradley, pp. 198–213.

[69] Hegel, Werke, 3.85; cf. Hegel, Werke, 6.74, wo die Bestimmung der Einheit der Reflexion bei der Erläuterung des Satzes des ausgeschlossenen Dritten mit derselben Lemmakonstellation gegeben wird: „In der Tat aber gibt es in diesem Satze selbst das Dritte, das gleichgültig gegen den Gegensatz ist, nämlich A selbst ist darin vorhanden. Dies A ist weder +A noch –A (λ_4) und ebensowohl auch +A als –A (λ_3). … so ist das Dritte, das hier die Gestalt eines toten Etwas hat, tiefer genommen die Einheit der Reflexion, …“

[70] Cf. Hegel, Werke, 19.399, als Eingangssatz zum Kapitel 15 bereits zitiert: „Zum Wissen des Spekulativen gehört, daß es außer dem *Entweder-Oder* [(λ_1), (λ_2)] noch ein Drittes gibt; es ist *Sowohl als auch*

Sollte das nicht ein zusätzliches Indiz dafür sein, daß Dialektik überhaupt nicht von der Stelle kommt, daß sie, dem Skeptizismus etc. gemäß, schon mit dem ersten Schritt, dem Kapitel „Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen“,[71] ‚auf alle Viere‘ und in die Unwegsamkeit gestolpert ist?[72]

Nur durch den exakten Aufweis des Bradley'schen Aussage-Quadrangels sind wir in die Lage versetzt, eine vorschnelle Gleichsetzung mit der *catuṣkoṭikā* zu vermeiden und den Streitfall der Interpreten zu entscheiden. „The Mādhyamikas have no thesis of their own to prove. But every dialectitian has to prove a thesis … the Absolute (Hegelian or Bradleyan).“[73] Der Fall geht insgesamt gesehen zugunsten

---

(λ_3), und *Weder, Noch* (λ_4).“

[71] Cf. Hegel, Werke, 3.82–92.

[72] Womit erwiesen wäre, daß nicht nur Bradley's Dialektik, eine „›Dialektik im Stillstand‹“ (H.-J. Schüring, Studie zur Philosophie von Francis Herbert Bradley, p. 3, nach J. N. Findlay, Hegel, pp. 64, 209) ist, sondern, wie vielleicht alle, verdeckt auch die Hegelsche, für deren Synthesen, wie für die der gesamten Hegelschen Vernunft, gälte: „Die Vermittlungen in dieser Vernunft gehen, um den Ausdruck von K. Marx … zu gebrauchen, auf mystische Weise, »hinter der Gardine« vor sich, d. h. sie sind rational nicht nachvollziehbar.“ (R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, p. 133; cf. o.c., p. 95) Mag sein, daß ähnliches durch Bradley's Kopf schoß, als er von einem „unearthly ballet of bloodless categories“ (F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 591) sprach, dem meistzitierten Ausspruch des Oxford-Meisters, zu dem er sich wohl, was so gut wie niemand weiß, von A. Schopenhauers Kritik der Professoren-Philosophie anregen ließ: „.. reines Sichselbstdenken der absoluten Idee und Schauplatz des Balletts der Selbstbewegung der Begriffe“ (A. Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 34 ≙ Sämtliche Werke, 3.149; cf. auch K. Weiller, Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie, 2.22).

[73] R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 83; in welcher Weise die Mādhyamika-s keine These zu beweisen haben und in welcher

von T. R. V. Murti aus, der von Edward Conze zu Unrecht kritisiert wurde ob seiner Vorsicht einer Analogstellung beider ‚Systeme'. Dem sehr generellen Statement: „Bradley may be characterized as genuine Mādhyamika"[74], würde zum Zwecke der Vermeidung von Mißverständnissen eine gewisse Relativierung ebenso nicht schaden, auch wenn es schon, wie der Kontext zeigt, hauptsächlich auf die Aporetik Bradley's und der Mādhyamika-s (*prasaṅgāpādana*) gemünzt ist.

Zum Schluß der Verhandlung würde ich den Parteien aber einen Vergleich anbieten. Pauschalurteile à la Conze oder Radhakrishnan mögen zwar in ihrer forschungsinitiierenden Funktion enorm wichtig sein, sie sollten jedoch mit Zurückhaltung ob ihrer End-Gültigkeit in Umlauf gesetzt werden, um keinen Schaden als Dogma anrichten zu können. Besser getroffen hätte der Vergleich der Bradley'schen Lemmastruktur mit einer aus der Bhagavad-Gītā, die von mir bereits im Kapitel 11 zitiert wurde: *tvamakṣaraṃ sadasattatparaṃ yat* ‖[75]:

---

doch, diskutierte ich ausführlich und m.E. erschöpfend in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens.

[74] T. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Analysis of Contents, p. 73.

[75] Bhagavad-Gītā 11.37b (2. Halbvers); cf. Śaṅkara-Bhāṣya zu dieser Stelle; die Ähnlichkeit der Philosophie Francis Herbert Bradley's und der orthodox-indischen, insbesondere des Vedānta, ist für indische Interpreten eine derartige Selbstverständlichkeit, daß wir die vergleichenden Essays dazu nicht anzugeben brauchen; wir verweisen dazu auf die Bibliographie von R. Ingardia, Bradley. A Research Bibliography, s.v. indischer Autoren; dort nicht verzeichnete Werke: S. P. Dubey, Idealism East and West; G. Misra, Sources of Monism: Bradley and Śaṅkara; von westlicher Seite wären zu nennen die Bemerkungen von: W. R. Inge, Christian Mysticism, p. 107[2]; A. Seth, Man's Place in the Cosmos, pp. 196–197, 201; C. Regamay, Tendences et méthodes de la philosophie Indienne comparées à celles de la philosophie occidentale, p. 254; R. L. Singh, An Inquiry Concerning Reason in Kant and Śaṅkara, p. 184; H. N. Randle, Indian Logic in the Early Schools, p. 129[Fn.]; L.

„du (*tvam-*) bist das Unvergängliche (*akṣaraṃ*), Sein und Nichtsein (*sad-asat-*) (λ_3) [und] das (*tat-*), was (*yat*) darüber hinaus (*paraṃ*) [liegt] (»λ_4«)."

Dieser Befund läßt selbstverständlich die Feststellung unangetastet, daß der polemische Aspekt der Metaphysik des großen Oxford-Philosophen markante Ähnlichkeiten zum Konsequentialismus (*prasaṅga-pāda*) des Ārya aufweist: „… the pillars of Hercules upon which Green placed the entire burden of his metaphysics tumbled down under the weight of Bradley's analysis. A similar analysis of the basic concepts and the exhibition of their inner discrepancies were undertaken by the Buddhists of the Mādhyamika School, headed by Nāgārjuna and Cadrakīrtti whose objective was to prove that Reality for thought was a mere Naught (or, *Śūnya*); and this negative dialectic method was later pressed into the service of the Advaita system, particularly by Śrī-Harṣa and Citsukha who were interested in showing the inscrutability (*a-nirvacanīyatā*) of the phenomenal world."[76] „Bradley would have surely been astonished at this long array of names

Saxena, Neo-Hegelian and Neo-Advaitic Monism, p. 108; T. R. V. Murti, Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta, p. 20; idem, The Central Philosophy of Buddhism, p. 307; S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 1.648; H. Girndt, Mādhyamaka, der ‹Mittlere Weg› des Nāgārjuna, p. 127; M. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy, p. 208; cf. S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, p. 178: „It is a remarkable proof of the community of human thought that the arguments of Bradley were all anticipated by the Buddhist and the Vedāntist several centuries before." Cf. o.c., pp. 186, 190–191.

[76] A. C. Mukerji, British Idealism, p. 305; cf. idem, The Role of Reasoning in Advaita Philosophy, pp. 127–128; P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 696; idem, Idealistic Thought of India, p. 243; D. A. Dilworth, Whitehead's Process Realism, the Abhidharma Dharma Theory, and the Mahayana Critique, pp. 167, 169.

of the Indian philosophers who had substantially anticipated the dialectical method of criticism for which his *Appearance and Reality* is considered as one of the monumental products of philosophical analysis."[77]

In der abendländischen Erkenntnistradition stehen Schelling und Bradley als Protagonisten eines Prädikationsquadrats mit gesetztem dritten und vierten Extrem keineswegs alleine da. Von den gegenwärtigen Tiefsinnigen pflegt es Martin Heidegger: „Das Sein *ist nicht* und gleichwohl können wir es nicht dem Nichts gleichsetzen (λ_4). Aber wir müssen uns andererseits dazu entschließen, das Seyn als das Nichts zu setzen (λ_3), wenn »Nichts« besagt das Nicht-Seiende. Das Seyn aber »ist« über solches »Nichts« hinaus nicht wieder »Etwas«, solches, wobei als einem Vorfindlichen wir, es vorstellend, ausruhen könnten. Wir sagen: das Seyn west, und nehmen dabei doch wieder eine Nennung in Anspruch und Gebrauch, die sprachlich dem Seienden zugehört (…)."[78]

Wir haben ja schon gezeigt, welche Stationen solcherart Vierfach-Setzung durchlief, und konnten als einen wichtigen Ort die Eristik der Megariker, überliefert durch Aristoteles, ausfindig machen. Letzterer schreibt das Quadrilemma, das er als abschreckendes Beispiel einer Scheinlehre, deren *pseũdos* weit übertreffend, mit Hilfe des in bewährungstheoretische Wahrheitstheorien einzustufenden *apraxía*-Arguments abzufertigen versucht, wo dieses offensichtlich doch epistemologisch und vom Blickwinkel einer Metareflexion aus formuliert wurde, dieser schreibt es also, wie aus dem Fortgang seiner Darlegung ersichtlich ist, den Megarikern zu.[79]

---

[77] A. C. Mukerji, Nāgārjuna and Śaṅkara, p. 13[Fn.]; cf. idem, The Crux of Monism, p. 10; idem, The Nature of Self, p. 316.

[78] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.286; cf. o.c., 65.101–102.

[79] Cf. Aristoteles, Metaphysica Γ.4.1008[b]14 sqq.

Bradley rückt damit in die Nähe dieser großartigen, jedoch zu unserem Bedauern verkannten und vergessenen Schule, die als Nachkomme eleatisch-sokratischer Eltern mit ihrer Schwester, der elisch-eretrischen,[80] dieses Schicksal teilt.[81]

Mit ihr gemein hat er nicht nur die prädikative Elementarkonstellation, sondern auch die Methode, durch welche anscheinend er zu ihr kommt: die Aporetik der Aussageglieder von Subjekt und Prädikat und ihrer Beziehung zueinander, Mittelpunkt des Paradoxons des »Ist«, von Sein und Seiendem. Doch ist Bradley den Holzweg des Satzes und Setzens bis zum „Unbegangenen“[82] nicht ganz so weit gegangen wie seine antiken Vorläufer.

Nicht zufällig haben wir oben Martin Heidegger ins Spiel gebracht. Er teilt nämlich mit Antisthenes und Bradley wenigstens eines, die Idee der quasi-tautologischen Prädikation: „The idea cannot be predicated of anything except its own reality.“[83] „No judgement can refer to anything beyond itself, since in every judgement the ultimate Reality is actually present.“[84] Diese Allpräsenz hat Francis Herbert Bradley mit einer Versinnbildlichung der Vollkommenheit ins Bewußtsein zurückgerufen, die schon in Plotinischen Anspielungen vorgebildet und im ›Liber viginti quatuor philosophorum‹ des

---

[80] Cf. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2.1.236–240; Stenzel / Theiler, Megarikoi, in: Paulys Realencyclopädie, 15.1.218; W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, p. 101.

[81] Cf. die recht billige Begründung dafür bei A. Müller, „Megarisch“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 5.1002.

[82] Wir borgen uns die Worte M. Heideggers, cf. idem, Holzwege, Vorspann, ohne Seitenangabe

[83] F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 81; cf. o.c., p. 68.

[84] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 331.

ausgehenden 12. Jahrhunderts voll ausgebildet ist, und sich einen Ehrenplatz in der mystischen und mystisierenden Tradition bis auf Schelling[85] und Nietzsche[86] bewahrt hat: „And the collision is resolved within that harmony where centre and circumference are one."[87]

[85] Cf. D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt.

[86] Cf. F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 4.273 (Also sprach Zarathustra 3, Der Genesende 2.) ≙ Kritische Gesamtausgabe, 6.1.269: „In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit."

[87] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 202; cf. B. Blanshard, „Bradley: Some Memories and Impressions", p. 9: „He [F. C. S. Schiller] it was who issued the famous comic number of Mind which carried as its frontispiece a portrait of the Absolute, a large blank circle of pale pink." J. N. Findlay, Bradley's Contribution to Absolute-theory, p. 283: „… his Absolute largely coincides with a mystic mandala …"

18 Bernard Bosanquet's 'bloße Bestreitung' des „modernen Buddhismus"

„The Absolute is the boundary of abstract thought, and what men wish is to impart a positive character to its negative character."[1]

Am Ende unserer Studie und anstelle eines zusammenfassenden Schlußworts möchte ich anhand des Verständnisses eines bedeutenden modernen Philosophen von der Negation und von der sogenannten buddhistischen Form dieser eine Orientierungslinie auf unsere Problematik hin ziehen, womöglich nur eine perforierte, die die Grenz- und Demarkationslinie ins Bewußtsein heben soll, welche die Abendländer mittlerweile um das Reich ihres positiven Denkens gezogen haben, eines Denkens, das vor lauter Positivität, wenn ich es mit Heidegger sagen darf, zur Heraufkunft des Nihilismus, der „Seynsverlassenheit" und „Ver-wesung des Seyns"[2] geführt hat, um es vor den vermeintlich schädlichen und verwerflichen Einflüssen einer Lehre zu schützen, die durch ihren Akosmismus nicht nur die Ordnung im moralischen, sondern auch im kosmischen und logischen Sinne anzuzehren droht.

---

[1] N. A. Berdiaev, The Beginning and the End, p. 102.

[2] Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.115; cf. idem, Nietzsche, 2.350: „Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus." Cf. o.c., 2.343.

Hierbei handelt es sich um Bernard Bosanquet's Bemerkungen zu gewissen Schemata der Negation, die er dem „so-called modern Buddhism"[3] unterstellt, die bloße Bestreitung („privation, i.e. pure denial"),[4] die sich der philosophischen Kritik dadurch entziehe, daß es unmöglich sei, eine Grundlage auszumachen, auf der beruhend dieses ausgearbeitete dogmatische Gewebe („elaborate dogmatic fabric") angenommen werden könne, um so einen positiven Einwand gegen es zu formulieren.[5]

Auch wenn wir nicht angeben können, was Bosanquet unter dem sogenannten modernen Buddhismus versteht, ob er die sich in Großbritannien gegen Ende des letzten Jahrhunderts etablierenden buddhistischen Glaubenszirkel meint, ob die Theosophische Gesellschaft oder gar Gruppierungen, die sich um gewisse westliche Buddhismus-Gelehrte bildeten, ob, was uns plausibler erscheint, den Schopenhauerschen Weg des indo-mystisierenden Philosophierens,[6] interessant ist jedenfalls seine Detailkenntnis argumentativer Figuren des Buddhismus (welche Figuren, wie wir nun wissen, allerdings in gleicher Weise im Westen vorfindlich sind oder waren), wenn er sie auch ziemlich falsch einschätzt. Sollte unsere These von der Identifikation des Ausdrucks „modern Buddhism" und Schopenhauerscher Philosophie zutreffen, so wäre zusätzlich belegt, daß Schopenhauers Sensibilität für

---

[3] B. Bosanquet, Logic, 1.317.

[4] B. Bosanquet, Logic, 1.317.

[5] Cf. B. Bosanquet, Logic, 1.317.

[6] So spricht B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, p. 254, von „Schopenhauer's Buddhism" und eine Seite vorher heißt es: „And so the mysticism of the East, at any rate in a popular stage which passed into European thought largely through Schopenhauer, …" (o.c., p. 253).

indisches Denken, speziell des heterodoxen,[7] über die Nachdenklichkeit eines Friedrich Nietzsche hinaus,[8] im Hinblick auf die Ausbildung modernen abendländischen Denkens nicht zu verachten ist.

Was der Kollege und kollegiale Freund des wegen seines Scharfsinns und seines kaustischen Stils gefürchteten Francis H. Bradley ganz richtig sah, jedoch als widersprüchlich anprangerte,[9] das ist die Unwiderlegbarkeit des Buddhisten durch Entzug ins Unbestimmte der Behauptungslosigkeit („a bare denial affirms nothing as actual")[10] jenseits der Behauptung selbst und irgendeiner Alternative zu ihr,[11] Rückzug in die „ignorance … where positive knowledge fails"[12], die konsequenterweise über die Alternativen von „*pro* or *con*"[13] hinaus und in die Flucht zur „'neither acceptance *nor rejection*'"[14]

---

[7] Cf. B. Ñānajīvako, Schopenhauer and Buddhism; M. F. Hecker, Schopenhauer und die Indische Philosophie; D. W. Dauer, Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas; Y. Kamata, Schopenhauer und der Buddhismus; E. B. (Anonymus), Arthur Schopenhauer: Nirvana.

[8] Cf. B. Ñānajīvako, The Philosophy of Disgust – Buddho and Nietzsche; F. Mistry, Nietzsche and Buddhism; E. B. (Anonymus), Friedrich Wilhelm Nietzsche – Buddha als Ubermensch; W. Kaufmann, Nietzsche, pp. 322–324.

[9] Cf. B. Bosanquet, The Principle of Individuality an Value, p. 265: „A vacuum or nothingness, or an »I« or »is« reduced to the merest point, are not self-consistent by force of emptiness, but are nests of contradictions." Cf. o.c., p. 264.

[10] B. Bosanquet, Logic, 1.317.

[11] Cf. B. Bosanquet, Logic, 1.317.

[12] B. Bosanquet, Logic, 1.315.

[13] B. Bosanquet, Logic, 1.315.

[14] B. Bosanquet, Logic, 1.319.

führen müßte. Interessant auch, daß er das letztlich anti-ontologische dieses Verfahrens sah:[15]

„… a bare denial affirms nothing as actual, and therefore a bare denial cannot affirm a real possibility."[16] „… in contradictory negation taken quite literally nothing is asserted, but we have a "bare denial," a predicate is merely removed. In actual thought this cannot be quite realised, because a bare denial is really meaningless, … the bare form of contradiction, .. consists simply in destroying a predication and not replacing it by another."[17] „The bare form of Negation is not adequate to fact; it contains mere emptiness or ignorance; we nowhere in our perception come upon a mere "not-something.""[18]

Wie das alles auf den Mādhyamika zutrifft – recht verstanden! Er behauptet ‚nichts' endgültig Fixiertes (*pratijñā*) über (an sich) ‚Reales' (*svabhāva*) und beansprucht somit keine letztgültige Adäquatheit den Fakten gegenüber. Durch die *prasaṅga*-Methode werden ausschließlich ‚Eigenschaften' entfernt, was im aktuellen Denken natürlich nicht vollkommen ‚verwirklicht' werden kann: „For all negation, all exclusion, rest, as we know, on affirmation",[19] „on a positive quality, a ground of negation"[20], worauf Bosanquet hartnäckig beharrt,

---

[15] Was dem Sachverhalt nicht widerspricht, daß der Buddhismus, auch der Mittelwegbuddhismus eine Ontologie hat, wenn auch, gemessen an seinem Endpunkt, eine provisorische.

[16] B. Bosanquet, Logic, 1.317.

[17] B. Bosanquet, The Essentials of Logic, p. 128.

[18] B. Bosanquet, The Essentials of Logic, p. 134.

[19] B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, p. 264.

[20] B. Bosanquet, Logic, 1.315.

genau wie Nāgārjuna und seine Anhänger,[21] nur daß dies bei letzteren meist implizit bleibt, was manchen Interpreten irregeführt hat.

„We must assume with Plato that knowledge is the knowledge of something; and if the nature of 'nothing', as e.g. the abstraction of empty thinking, can be known, then nothing is so far and in that sense something."[22] Das Ziel dieser Methode ist der Aufweis von Leere und Nicht-Wissen als *ignorance savante*. Und auch den Satz, daß wir nirgends in unserer Wahrnehmung auf ein bloßes Nicht-Etwas stoßen, weiß der Mittelwegbuddhist mit einem Seufzer anzuerkennen, hätte er sonst doch schon in der Wahrnehmung oder der Wahr-Nehmung (Denken) seinen Zweck, das Zur-Ruhe-Kommen der Begriffs- wie Vorstellungsvermannigfaltigung, vollbracht.

Bosanquet hat die notwendig paradoxale Struktur, die sich in der Annullierung des Gegebenen durch All-Negation für das Denken abzeichnet, nicht zu würdigen gewußt.[23] Ontologisch gesehen sind Leere und Eigenschaftslosigkeit nicht gleich dem Nichts im nihilistischen Sinne; gnoseologisch ist das Wissen über einen negativen Tatbestand kein blankes Nichtwissen, aber auch kein Wissen, das in der Weise von

---

[21] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 13.7: *yadyaśūnyaṃ bhavetkiṃ citsyācchūnyamiti kiṃ cana | na kiṃ cidastyaśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati* ‖ „Wenn irgend etwas Nichtleeres wäre, wäre irgend etwas »leer« Genanntes möglich; nicht ist [gibt es] jedoch irgend etwas Nichtleeres, um wieviel weniger wird [dann] Leeres sein." Cf. idem, Acintya-Stava 13 (übersetzt im Kapitel 4d).

[22] B. Bosanquet, Logic, 1.283.

[23] Die Polemik gegen die Skepsis kann da nicht mehr weit entfernt sein; tatsächlich wirft er ihr unter dem Titel Zweifel (cf. B. Bosanquet, Logic, 1.320: doubt) die strukturelle Ähnlichkeit zur bloßen Bestreitung vor, cf. B. Bosanquet, Implication and Linear Inference, p. 2: „.. a general doubt will be found open to the same objections as a general denial." Cf. idem, The Principles of Individuality and Value, p. 47.

objektivem Wissen über Finites gesetzt werden kann, z.B. qua „infinite", das somit wiederum verendlicht würde. Es hat den Charakter einer Limitation, die logischerweise auch eine Entgrenzung sein muß, trennt doch jede Grenze ein Innen von einem Außen, ein Hüben von einem Drüben. Gesehen hat der Oxford-Gelehrte diese Problemstelle sehr wohl.

Dazu mußte er auch nicht lange Ausschau halten, postulierte sein Kollege und Freund Bradley die Selbsttranszendenz des Denkens doch mit solcher Vehemenz, daß man vor ihm dessenthalben landauf, landab mit tosendem Entsetzen als vor einem gefährlichen Mystiker und/oder Skeptiker warnte. „Such anticipated self-transcendence *is* an Other; but to assert that Other is *not* a self-contradiction."[24] Er (Bosanquet) selbst nennt diese Erkenntnis der Defizienz der Erkenntnis „a vanishing form"[25] des Denkens, das „may lead up to a perfect experience other than itself."[26]

„No doctrine of thought can dispense with its self-transcendence; everyone knows that his process of thinking is not where we look for essential knowledge. Call it the Absolute, the Real, the Universe, the ideal of completed thought – what you please. It makes no difference. You cannot possible found a system on knowledge if you omit to imply its transcendent completion."[27] „Transcendence, it must be remembered, is the law of the world; and as there is a sense in which every conclusion contradicts its premisses, so there is a sense in which thought's own inherent demand can only be fulfilled

[24] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 160; cf. o.c., p. 492.

[25] B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, p. 39.

[26] B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, p. 98.

[27] B. Bosanquet, The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy, p. 197; cf. idem, The Principle of Individuality and Value, pp. 373, 391: „transmutation".

beyond it."[28] „The ultra-truth is not truth. … even the truest truth, … is not quite true; that is to say its fullest completeness lies in something, a more perfect form of experience, which is beyond itself; and we may call this, to emphasise the relation of transcendence, a truer truth."[29]

Trotz dieser Einsicht von der E-liminierung des Denkens durch ein Fortschreiten gegen die reine Differenz, der er als Analogieform das Rückschreiten in die pure Identität der Tautologie gegenüberstellt,[30] was, wie unsere Studie zeigt, übliche Ausdrucksformen der Abstandnahme von der urteilenden Weltbemächtigung waren, und obwohl er den Buddhismus, wie einige Passagen seines zweiten Lecture-Bandes ausweisen, nicht nur aus den Schriften Schopenhauers gekannt zu haben scheint,[31] war er nicht in der Lage oder

[28] B. Bosanquet, The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy, p. 199; cf. idem, Science and Philosophy and Other Essays, pp. 101, 327; idem, The Value and Destiny of the Individual, pp. 9–19, 304, 307–308, 314–317, 325, 327; idem, Logic 2.253; 2.258; zur Bedeutung des Widerspruchs von Prämisse und Konklusion cf. F. H. Bradley, The Principles of Logic, pp. 555–556.

[29] B. Bosanquet, Logic, 2.291 mit Marginalglosse.

[30] Cf. B. Bosanquet, Logic, 1.283: „Identity and difference are inseparable aspects of all that exists or can be thought; but in these two classes of would-be judgments [bloße Exklusion und absolute Tautologie] identity and difference fall apart, and thereby the conditions of intelligible judgment are destroyed." Cf. idem, Knowledge and Reality, p. 226: „… these instances exhibit the vanishing point of affirmation when it becomes absolutely free from negation, as does the former the vanishing point reached by negation as it frees itself from all affirmation." Eine deutsche Übersetzung dieser Passagen haben wir in unserem Kapitel 4d gegeben; zu beachten gilt es, daß Bosanquet in beiden Fällen, dem der von ihm beanspruchten Sebsttranszendenz des Denkens, wie dem der Urteilsextreme von Tautologie und Widerspruch, dieselbe Terminologie benutzt: „vanishing".

[31] Zur östlichen Mystik und zum Buddhismus äußert er sich sehr

willens, in der Beurteilung dieser Heilslehre wenn schon keine Richtigkeit, so doch wenigstens die Gerechtigkeit zu üben, die seiner Selbstgerechtigkeit diesbezüglich angemessen gewesen wäre: „It is at bottom a logical blunder to hold as obvious truth that merely to annul the finite is to affirm the infinite, *i.e.*, that merely not to be in the finite world is logically and *per se* a presumable gain."[32]

Francis Herbert Bradley hat sich bezüglich der Lehre vom negativen Urteil in der zweiten Auflage seiner ›Logik‹ nicht nur einmal auf die Korrekturen berufen, die sein kollegialer philosophischer Freund Bernard Bosanquet in seinen Schriften anmahnte, er hat auch eingestanden daß er 'im großen und ganzen Dr. Bosanquet's Darstellung der Negation akzeptiert' habe.[33] Insofern darf Bosanquet's Verständnis von der buddhistischen Lehre bloßer Negation exemplarisch auch für Bradley's stehen und wir können von weiteren Erläuterungen dazu absehen. An dieser Vorstellung zur puren Bestreitung soll der Tiefsinn modernen westlichen Denkens und sein Verhängnis beispielhaft aufgezeigt sein, ein Verhängnis, ich möchte es einmal ein hegelianistisches nennen, das sich einstellt, sobald das Haften am Greifbaren ihm den letzten Schritt hinab in die Tiefe der Tiefen, den Abgrund und die Leere verwehrt, welcher von Bosanquet perhorresziert wird als „The sickly yearning that longs only to escape from the real, rooted in the antithesis between the infinite and the

kritisch und abweisend in: B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, pp. 253–255; ebenso zur Wiedergeburtslehre in: idem, The Value and Destiny of the Individual, pp. 266–270, 275, und zu „Nirwana and absorption in God" in: o.c., pp. 270–271.

[32] B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, p. 255.

[33] Cf. F. H. Bradley, The Principles of Logic, pp. 125^{1}, 167^{25}, 283^{1}, 662–667.

actual or concrete, or in the idea of the monotonous "*infini*" which is one with the "*abîme*" or the "*gouffre*""[34].

Also: „Ein Etwas, das nur nicht etwas anderes ist, ist eine Relation, die in einer unfaßlichen Leere endigt, eine Reflexion, in/auf den leeren Raum geworfen. Es ist ein bloßes Nichtseiendes, das nicht real sein kann. … Es ist unmöglich für irgend etwas, *nur* Nicht-A zu sein. Es ist unmöglich, Nicht-A im Denken zu verwirklichen. Es ist weniger als nichts, denn nichts selbst ist nicht vollkommen negativ. Nichts ist wenigstens leeres Denken, und das bedeutet wenigstens mein Leerdenken. Nichts heißt nichts als Scheitern. Und Scheitern ist unmöglich, wenn nicht etwas scheitert; aber Nicht-A wäre unpersönliches Scheitern selbst."[35]

Wie recht er hat! Aufgrund der ontologischen Voraussetzungen, die er seinen Überlegungen zur Logik der Negation zugrunde legt, und die es uns wiederum gestatten, die metaphysischen Konsequenzen dieser ‚Logik' zu ziehen, aufgrund dieser Präsuppositionen hat er den wahren Sinn und Zweck der *via negativa vel inanis vel media* (Weg der Negation oder Leere oder Mittelweg) oder des *prasaṅga-āpādana* (Konsequentialismus), der Aporetik (hier) verfehlt, obwohl er ihn in seiner Alethiologie mit dem „happy suicide of thought"[36], mit dem, was schon ein geistreicher Kritiker der Schellingschen

---

[34] B. Bosanquet, Science and Philosophy and Other Essays, p. 327.

[35] F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 123; ad Negation cf. zudem: o.c., pp. 114, 126[9], 127[12, 18], 138, 159, 167, 283[1], 665–666; idem, Essays on Truth and Reality, pp. 16, 33, 40–41[+Fn.], 270, 287, 297–298; idem, Appearance and Reality, pp. 122, 214–215, 326, 456–457; idem, Ethical Studies, p. 76.

[36] Die Spiegelverkehrung davon findet man im Vedānta, wo der Unerleuchtete als Selbst-Mörder (*ātma-han*) bezeichnet wird, cf. Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 13.26; Bhagavad-Gītā 13.28 plus Śaṅkara-Bhāṣya dazu; Īśā-Upaniṣad 3 plus Śaṅkara-Bhāṣya dazu.

Philosophie vorgeworfen hat, „die Vernunft zum Selbstmord zu bewegen“,[37] selbst in Anspruch nimmt.

Dieser Weg und Sinn ist wie sein Woher, Wohindurch und Wohin weniger als nichts, dieses nämlich wäre Gegenbegriff zu etwas und damit selbst Setzung und »irgend etwas«, nicht leeres Denken in Bradley's Bedeutung des Nichtigen und nicht meines als einer Ich-Monade; er wäre weniger als Scheitern, da eben nicht irgend etwas scheitert oder Scheitern irgend etwas ist.[38] Unpersönliches Scheitern? Scheitern ohne Eigensein und von Selbstlosem? Aber was wär 's dann noch? Der Oxford-Meister sieht es und sieht es nicht ein, weil er die Reflexionsschleifen, die er implizit bezüglich seines eigenen Spekulierens in Anschlag bringt, dem vermeintlichen Negativisten oder Nihilisten nicht zubilligt: „Infinite is not-finite, and that means 'end-less'. What does endless mean? Not the mere negation of end, because a mere negation is nothing at all, and infinite would thus = 0.“[39]

[37] K. Weiller, Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie, 2.158.

[38] Zur Nichtirgendetwasheit (*ākiṃcañña*) cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.88–106: *Ākiṃcañña*: Self-Naughting; G. Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, pp. 118–119; Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 508.19–23.

[39] F. H. Bradley, Ethical Studies, p. 76.

Literatur

Advayavajrasaṃgraha: ⟨ed.⟩ Shastri, Mahamahopadhyaya Haraprasad, Baroda/India 1927

Aguirre, Antonio: Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls, Den Haag 1970

Aitareya Āraṇyaka: ⟨ed.⟩ Keith, Arthur Berriedale, Oxford et al. 1969 ([1]1909)

Albert, Karl: Einführung in die philosophische Mystik, Darmstadt 1996

Albertz, R.: הֶבֶל hæbæl Hauch, in: ⟨edd.⟩ Jenni, Ernst / Westermann, Claus: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1, Zürich 1971, coll. 467–469

Alexander Aphrodisias: In Metaphysicorum, ⟨ed.⟩ Hayduck, Michael, Berlin 1891

Alkinoos [Albinus]: Didaskalikos (gr./frz.), ⟨ed.⟩ Whittaker, John, ⟨tr.⟩ Louis, Pierre, Paris 1990

Allard, G. H.: Johannis Scoti Eriugenae Periphyseon. Indices Generales, Montréal–Paris 1983

Ames, William L.: Buddhapālita's Exposition of The Madhyamaka, in: Journal of Indian Philosophy 14 (1986), Dordrecht–Boston 1986, 313–348

Amstutz, Jakob: Zweifel und Mystik besonders bei Augustin, Bern 1950

Annas, Julia / Barnes, Jonathan: The Modes of Scepticism, Cambridge et al. 1986 (reprint of [1]1985)

Anonymus (Meister Eckhart): Granum sinapis (mhd./nhd.), in: Ruh, Kurt ⟨ed./tr.⟩: Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker, München [2]1989 ([1]1985), 47–49

Apollonios von Tyana: Briefe (gr./engl.), ⟨ed./tr./adnot.⟩ Penella, Robert J.: The Letters of Apollonius of Tyana, Leiden 1979

Appelbaum, David: The Fact of Reason: Kant's Prajñā-Perception of Freedom, in: Journal of Indian Philosophy 15 (1987), Dordrecht–Boston 1987, 87–98

Apte, K. V.: Going? You Cannot Go! An Exposition of Nāgārjuna's Madhyamaka-Kārikā Chap. II, in: Journal of Shivaji University 4 (1971), Kolhapur/India 1971, 43–59

Apte, Vaman Shivram: The Student's Sanskrit-English Dictionary, Delhi et al. 1973 (reprint of ca. 1890)

Apuleius: De Platone et eius dogmate (lat./frz.), in: ⟨ed./tr.⟩ Beaujeu, Jean: Apulée. Opuscules philosophiques et fragments, Paris 1973

Aristophanes: Comoediae Tomus 1, ⟨edd.⟩ Hall, F. W. / Geldart, W. M., Oxonii ^{2}1945 (^{1}1900)

Aristophanes: Sämtliche Komödien, Bd. 2, ⟨tr.⟩ Seeger, Ludwig, Zürich 1953

Aristoteles: Analytica posteriora (gr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Tredennick, Hugh, in: idem / Forster, E. S.: Posterior Analytics. Topica, London–Cambridge/MA 1966 (repr. of 1960)

Aristoteles: Aristotelis Opera, Vol. 1–2, ⟨ed.⟩ Academia Regia Borussica ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Darmstadt 1960 (repr. d. Ausg. ^{1}1831)

Aristoteles: Ars rhetorica (gr./frz.), ⟨ed./tr.⟩ Dufour, Médéric / Wartelle, André: Aristote. Rhétorique, 3 tomes, Paris 1967–1973

Aristoteles: De anima (gr./dt.), ⟨tr.⟩ Seidl, Horst: Über die Seele, Hamburg 1995

Aristoteles: De anima (gr./engl.), ⟨tr.⟩ Hett, W. S.: On the Soul. Parva naturalia. On Breath, Cambridge/MS–London 1964 (repr. of $^{1\,rev.}$1957; ^{1}1936)

Aristoteles: De caelo (gr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Guthrie, W. K. C.: On the Heavens, London–Cambridge/MA 1960 (repr. of 1939)

(Pseudo-) Aristoteles: De Melisso Xenophane Gorgia, ⟨ed./tr.⟩ Buchheim, Thomas: Gorgias ⟨Leontinus⟩: Reden, Fragmente und Testimonien (gr./dt.), Hamburg 1989, 40–53

(Pseudo-) Aristoteles: De Melisso Xenophane Gorgia, in: ⟨ed./tr.⟩ Hett, W. S.: Aristotle. Minor Works (gr./engl.), Cambridge/MA–London 1953, 462–507 (974a–980b)

(Pseudo-) Aristoteles: De mundo (gr./engl.), ⟨tr.⟩ Furley, D. J.: On the Cosmos (Loeb Classical Library: Aristotle, Vol. 3), Cambridge/MA–London 1978 (repr. of [1]1955), 331–409

Aristoteles: De sophisticis elenchis (gr./engl.), ⟨tr.⟩ Forster, E. S.: On Sophistical Refutations (Loeb Classical Library: Aristotle, Vol. 3), Cambridge/MA–London 1978 (repr. of [1]1955), 1–155

Aristoteles: Ethica ad Nicomachum, ⟨ed.⟩ Bywater, I., Oxonii (Oxford) 1975 (repr. of [1]1894)

Aristoteles: Ethica ad Nicomachum (gr./engl.), ⟨tr.⟩ Rackham, H.: The Nicomachean Ethics, Cambridge/MA–London [2]1990 (reprint of [2]1934; [1]1926)

Aristoteles: Ethica Eudemia (gr./engl.), ⟨tr.⟩ Rackham, H.: The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices (Loeb Classical Library: Aristotle, Vol. 20), Cambridge/MA–London 1971 (rev.; repr.; [1]1935), 189–481

Aristoteles: Fragmenta, ⟨ed.⟩ Rose, Valentinus, Stuttgart 1967 (Nachdruck der Ausg. [1]1886)

Aristoteles: Fragmente, ⟨tr.⟩ Gohlke, Paul, Paderborn 1960

Aristoteles: Magna Moralia (gr./engl.), ⟨tr.⟩ Armstrong, G. Cyril (Loeb Classical Library: Aristotle, Vol. 18), Cambridge/MA–London 1969 (repr. of [1]1935), 425–688

Aristoteles: Metaphysica, 2 Halbbde., (gr./dt.), ⟨ed.⟩ Seidl, Horst, ⟨tr.⟩ Bonitz, Hermann, Hamburg 3. verb.1989; 2. verb.1984

Aristoteles: Physica, 2 Halbbde., (gr./dt.), ⟨ed.⟩ Ross, W. D., ⟨tr.⟩ Zekl, Hans Günter, Hamburg 1987–1988

Aristoteles: Protreptikos (gr./dt.), ⟨ed./tr.⟩ Düring, Ingemar, Frankfurt/M. 1969

Aristoteles: Topica (gr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Forster, E. S., in: idem / Tredennick, Hugh: Posterior Analytics. Topics, London–Cambridge/MA 1966 (repr. of 1960)

Arnim, Hans von: Die europäische Philosophie des Altertums, in: ⟨ed.⟩ Hinneberg, Paul: Die Kultur der Gegenwart 1.5 (Allg.

Geschichte der Philosophie), Leipzig–Berlin [2]1923 (2. Abdruck), 94–263

Āryadeva: Catuḥśataka (teilw. tib./skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Lang, Karen, Copenhagen 1986

Āryadeva: Hastavālanāmaprakaraṇavṛtti (tib./engl.), ⟨edd./trr.⟩ Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism, Delhi 1995, 1–17

Aschtiani, Manutschehr: Der Dialektische Vorgang in der mystischen „Unio-Lehre" Eckharts und Maulanas und seine Vermittlung durch ihre Sprache, Heidelberg 1971 (Phil. Diss.)

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: ⟨tr.⟩ Conze, Edward: The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary, San Francisco 1983 (3rd printing)

Atharva Veda Saṃhitā: ⟨edd.⟩ Roth, R. / Whitney, W. D., Bonn et al. [3]1966

Augustinus: Confessiones (lat./dt.), ⟨tr.⟩ Bernhart Joseph, München [3]1966

Augustinus: Contra Academicos, in: ⟨ed.⟩ Knöll, Pius: Sancti Aureli Augustini Opera (Sect. I Pars III), Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vol. 63, Wien–Leipzig 1922

Augustinus: Contra Academicos, ⟨tr.⟩ O'Meara, John J.: St. Augustine: Against the Academics, Westminster/Maryland 1950

Aurobindo, Śrī: Birth Centenary Library (30 Vols.), Pondicherry/India 1970

Baader, Franz Xaver von: Sämtliche Werke, 16 Bde., ⟨edd.⟩ Hoffmann, Franz / Hamberger, Julius et al., Aalen 1963 (Neudruck der Ausg. Leipzig 1851–1860)

Bader, Franz: Transzendentalphilosophische Überlegungen zur «negatio negationis» und zur mystischen Einigung, in: ⟨ed.⟩ Schmidt, Margot mit Bauer, Dieter R.: Grundfragen christlicher Mystik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 193–220

Bahm, Archie J.: Does Seven-Fold Predication Equal Four-Cornered Negation Reversed, in: Philosophy East and West 7 (1957), Honolulu 1957, 127–130

Balasubramaniam, Arun: Explaining Strange Parallels: The Case of Quantum Mechanics and Mādhyamika Buddhism, in: International Philosophical Quarterly 32 (1992), New York 1992, 205–223

Balmer, Hans Peter: Bedürfnisartikulation. Schopenhauers antitheistische Gegenrechnung, in: ⟨edd.⟩ Halder, Alois / Kienzler, Klaus / Möller, Joseph: Auf der Suche nach dem verborgenen Gott, Düsseldorf [1]1987, 215–236

Bareau, André: Die Religionen Indiens, Bd. 3, Stuttgart 1964

Barnes, Jonathan: Medicine, Experience and Logic, in: idem et al.: Science and Speculation, Cambridge et al. 1982, 24–68

Barua, Benimdhab: A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, New Delhi et al. 1981 (3rd repr.; [1]1921)

Baruzzi, Arno: Alternative Lebensform?, Freiburg–München 1985

Baruzzi, Arno: Die Zukunft der Freiheit, Darmstadt 1993

Baruzzi, Arno: Heidegger, Martin (dt. Urfassung des gleichnamigen, in engl. Sprache verändert publizierten Artikels), in: ⟨edd.⟩ Burkhardt, Hans / Smith, Barry: Handbook of Metaphysics and Ontology, Vol. 1, Munich–Philadelphia–Vienna 1991, 346–350

Baruzzi, Arno: Mensch und Maschine, München 1973

Basham, A. L.: History and Doctrines of the Ājīvikas, Delhi et al. 1981

Baumer, Franklin L.: Religion and the Rise of Scepticism, New York 1960

Baumgardt, David: Franz von Baader und die philosophische Romantik, Halle/Saale 1927

Baumgarten, Arthur: Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie, Aalen 1978 ([1]1927)

Baumgartner, Hans Michael: Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (1980), Meisenheim/Glan 1980, 321–342

Baumgartner, Hans Michael: Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus der Geschichte erklären zu lassen, in: ⟨ed.⟩ Poser,

H.: Wandel des Vernunftbegriffs, München–Freiburg 1981, 39–64

Baumgartner, Hans Michael: Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation zu Politeia 509b, in: ⟨ed.⟩ Flasch, Kurt: Parusia (Festgabe für Joh. Hirschberger), Frankfurt/M. 1965, 89–101

Baur, Ferdinand Christian: Die christliche Gnosis, Darmstadt 1967 (Nachdruck der Ausg.: Tübingen ^{1}1835)

Baur, Ferdinand Christian: Geschichte der Christlichen Kirche, 5 Bde., Leipzig $^{1-3}$1969 (fotomech. Nachdruck d. Originalausg. 1877)

Bayle, Pierre: Historisches und Critisches Wörterbuch, 4 Bde., ⟨tr.⟩ Gottsched, Johann Christoph (übersetzt nach der Aufl. 1740), Hildesheim–New York 1974–1978 (Nachdruck d. Aufl. 1743)

Baynes, Charlotte A. ⟨tr.⟩: A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus, Cambridge 1933

Bedell, Gary Louis: The Logical Foundations of Metaphysics in the Philosophy of F. H. Bradley, St. Louis (University) 1969 (Phil. Diss.)

Beierwaltes, Werner: Deus oppositio oppositorum, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 8 (1964), Salzburg–München 1964, 175–185

Benavides, Gustavo: Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nāgārjuna und Nicolaus Cusanus, in: ⟨ed.⟩ Strolz, Walter: Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg–Basel–Wien 1984, 59–71

Benavides, Gustavo: Prasaṅga and Double Bind, in: ⟨ed.⟩ Katz, Nathan: Buddhist and Western Psychology, Boulder 1983, 199–209

Benavides, Gustavo: Tautology as Philosophy in Nicolaus Cusanus and Nāgārjuna, in: ⟨ed.⟩ Katz, Nathan: Buddhist and Western Philosophy, New Delhi et al. ^{1}1981, 30–53

Benn, Alfred W.: The Greek Philosophers, London 1914

Bense, Max: Die Theorie Kafkas, Köln–Berlin 1952

Benz, Ernst: Asiatische Begegnungen, Düsseldorf–Köln 1963

Benz, Ernst: Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus, in: Euphorion, 3. Folge 46 (1952), Heidelberg 1952, 280–300

Benz, Ernst: Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7 (1955), Köln 1955, 247–270

Benz, Ernst: Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart, in: ⟨ed.⟩ Wisser, Richard: Sinn und Sein, Tübingen 1960, 399–415

Benz, Ernst: Schelling, Zürich 1955

Benz, Ernst: Schellings theologische Geistesahnen, in: Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz 1955, Nr. 3, Wiesbaden 1955, 231–306

Benz, Ernst: Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in: Eranos-Jahrbuch 23 (1954), Zürich 1954, 305–365

Benz, Ernst: Zen in westlicher Sicht, Weilheim/Obb. 1962

Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich: The Beginning and the End, London 1952

Bevan, Edwyn: Stoics and Sceptics, New York 1979 ([1]1913)

Bhagavad-Gītā → Gambhīrānanda

Bharadwaja, V. K.: Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, in: Philosophy East and West 34 (1984), Honolulu 1984, 303–319

Bharadwaja, V. K.: The Jaina Concept of Logic, in: Indian Philosophical Quarterly 9 (1982), Poona 1982, 363–375

Bharati, Agehananda: The Tantric Tradition, London 1975 (4th impression of [1]1965)

Bhattacharya, Ajit Ranjan: Brahman of Śaṅkara and Śūnyatā of Nāgārjuna, in: Indian Historical Quarterly 32 (1956), Calcutta, 270–285

Bhattacharya, Ajit Ranjan: Monistic Speculations of the Upanisadic Taoist and Madhyamika Philosophers, in: University ‘Calcutta’

Department of Letters: Journal of the Department of Letters/ University 'Calcutta', N. S. 2 (1958), Calcutta 1958, 17–57

Bhattacharya, Kamaleswar: L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume XC, Paris 1973

Bhattacharya, Kamaleswar: La signification du Madhyamaka. Reconsidération des arguments de Nāgārjuna contre le mouvement, in: Cultura Sánscrita. Memorial del Primer Simposio Internacional de Lengua Sánscrita, México 1984, 189–199

Bhattacharya, Kamaleswar: Nāgārjuna's Arguments against Motion, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 8 (1985), Madison 1985, 7–15

Bhattacharya, Kamaleswar: Nāgārjuna's Arguments against Motion: Their Grammatical Basis, in: A Corpus of Indian Studies: Essays in Honour of Professor Gaurinath Sastri, Calcutta 1980, 85–95

Bhattacharya, Kamaleswar: The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments. Some further Considerations, in: Indologica Taurinensia 8–9 (1980)–81, Torino 1980/81, 35–43

Bhattacharya, Karuna: Śaṅkara's Criticism of Nāgārjuna, in: Journal of the Indian Academy of Philosophy 1 (1961–62), Calcutta 1961/62, 53–64

Bhattacharya, Vidhushekhara: Buddhism in Relation to Vedānta, in: The Cultural Heritage of India, Vol. 1: The Early Phases, Calcutta 1982 (repr. of ^{2}1958; ^{1}1952)

Bhattacharya, Vidhushekhara: Catuṣkoṭi, in: [Gaṅgānātha] Jhā Commemoration Volume. Essays on Oriental Subjects (Poona Oriental Series No. 39), Poona 1937, 85–91

Bhattacharya, Vidhushekhara: The Basic Conception of Buddhism, Calcutta 1934

Bhattacharyya, Sibajiban: Some Unique Features of Buddhist Logic, in: Proceedings of the First International Conference on Buddhism and National Cultures 1984, New Delhi 1984, 1–24

Biderman, Shlomo: The Sceptic's Dilemma: An Indian Version, in: Journal of Indian Philosophy 9 (1981), Dordrecht 1981, 39–48

Bindschedler, Maria: Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis (lat./dt.), Basel 1949

Bindschedler, Maria: Mittelalter und Moderne. Gesammelte Schriften zur Literatur. Zur Feier des 65. Geburtstages, ⟨ed.⟩ Schnyder, André, Bern–Stuttgart 1985

Blanshard, Brand: Bradley: Some Memories and Impressions, in: Ingardia, Richard: Bradley. A Research Bibliography, Bowling Green/Ohio 1991, 7–14,

Blau, Ulrich: Die Paradoxie des Selbst, in: Erkenntnis 25 (1986), Dordrecht et al. 1986, 177–196

Blau, Ulrich: Wahrheit von innen und außen, in: Erkenntnis 25 (1986), Dordrecht et al. 1986, 1–30

Blumenberg, Hans: Licht als Metapher der Wahrheit, in: Studium Generale 10 (1957), Berlin et al. 1957, 432–447

Böhme, Jacob: Sämtliche Schriften, 11 Bde., ⟨ed.⟩ Peuckert, Will-Erich, Stuttgart 1955–1960 (Faksimile-Neudruck d. Ausg. 1730)

Böhtlingk, Otto / Roth, Rudolph: Sanskrit Wörterbuch, 7 Bde., Osnabrück–Wiesbaden 1966 (Neudruck der Ausg. St. Petersburg 1855–1875)

Bohenski, I. M.: Formale Logik, Freiburg–München 1956

Borges, Jorge Luis: Gesammelte Werke, Bd. 5.1 (Essays 1932–1936), München–Wien 1981

Bosanquet, Bernard: Implication and Linear Inference, New York 1968 (reprint of 1920)

Bosanquet, Bernard: Knowledge and Reality, New York 1968 (reprint; [1]1885)

Bosanquet, Bernard: Logic or the Morphology of Knowledge in 2 Vols., New York [2]1968 (reprint of [2]1911)

Bosanquet, Bernard: Science and Philosophy and Other Essays, New York 1967 (reprint of [1]1927)

Bosanquet, Bernard: The Distiction between Mind and Its Objects, Manchester 1913

Bosanquet, Bernard: The Essentials of Logic, London–New York 1960 ([1]1895)

Bosanquet, Bernard: The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy, New York 1971 (reprint of [1]1924)

Bosanquet, Bernard: The Principle of Individuality and Value, New York 1969 (reprint; [1]1912)

Bosanquet, Bernard: The Value and Destiny of the Individual, New York 1968 (reprint of [1]1913)

Bosanquet, Bernard: Three Chapters on the Nature of Mind, New York 1968 (reprint of [1]1923)

Bošniak, Branko: Die Idee des Kosmos (Vortragsmanuskript, in deutscher Sprache noch unveröffentlicht), [Augsburg 1988], 17 pp.

Bracken, Ernst von: Meister Eckhart und Fichte, Würzburg [1]1943

Bradley, Francis Herbert: Aphorisms, Oxford 1930

Bradley, Francis Herbert: Appearance and Reality, Oxford et al. [2]1978 (17th impr.)

Bradley, Francis Herbert: Collected Essays, Oxford [2]1969 ([1]1935)

Bradley, Francis Herbert: Collected Works of F. H. Bradley, 12 Vols., ⟨edd.⟩ Keene, Carol A. / Mander, William J., Bristol–Sterling/VA 1999

Bradley, Francis Herbert: Erscheinung und Wirklichkeit. Ein metaphysischer Versuch, ⟨tr.⟩ Blaschke, Friedrich, Hamburg 2015 (Repr. d. Ausg. Leipzig 1928)

Bradley, Francis Herbert: Essays on Truth and Reality, Oxford [1]1962 (reprint of [1]1914)

Bradley, Francis Herbert: Ethical Studies, London et al. [2]1962 ([1]1876)

Bradley, Francis Herbert: The Principles of Logic, 2 Vols., London [2]1928 ([1]1883)

Brandwood, Leonard: A Word Index to Plato, Leeds 1976

Braun, Rainer: Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, Berlin–New York 1973

Bréhier, Émile: Histoire de la philosophie (3 Tomes), Paris 1981 ([1]1931)

Bréhier, Émile: L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme Grec, in: Revue de métaphysique et de morale 26 (1919), Paris 1919, 443–475

Bréhier, Émile: The History of Philosophy, 4 Vols., Chicago–London 1966–1970

Brochard, Victor: Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1912

Brochard, Victor: La méthode expérimentale chez les Anciens, in Revue philosophique de la France et de l'étranger 23 (1887), Paris 1887, 37–49

Brochard, Victor: Les Sceptiques Grecs, Paris [2]1969 (Nachdruck)

Brochard, Victor: Pyrrhon et le Scepticisme primitif, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger 19 (1885), Paris 1885, 517–532

Brooks, Richard W.: Some Uses and Implications of Advaita Vedānta's Doctrine of Māyā, in: ⟨ed.⟩ Sprung, Mervyn: The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta, Dordrecht–Boston 1973, 98–108

Brumbaugh, Robert S.: Plato on the One. The Hypotheses in the Parmenides (gr./engl.), New Haven 1961

Brumbaugh, Robert S.: The Philosophers of Greece, Albany 1981 ([1]1964)

Brunner, Fernand: Hegel et Maître Eckhart, in: Recherches Hégéliennes 8 (1973), Poitiers 1973, 16–21

Bryder, Peter: The Chinese Transformation of Manichaeism, Löberöd/Sweden 1985

Buber, Martin: Die Schriftwerke, Köln–Olten 1962 (Neubearbeitete Ausg.)

Buddhaghosa: Sumaṅgala-Vilāsinī, 3 Vols., ⟨edd.⟩ Rhys Davids, T. W. / Carpenter, J. Estlin / Stede, W., London 1886–1932

Budhakar, G. V.: Is the Advaita of Śaṅkara Buddhism in Disguise?, in: The Quarterly of the Mythic Society 24 (1933–34), Bangalore/India 1933/34, 1–18; 160–176; 252–265; 314–326

Büttner, Hermann ⟨ed./tr.⟩: Meister Eckeharts Schriften und Predigten, 2 Bde., Leipzig 1903

Bugault, Guy: Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās, in: Journal of Indian Philosophy 11 (1983), Dordrecht–Boston 1983, 7–76

Bugault, Guy: Nāgārjuna: Examen critique du nirvāṇa (nirvāṇaparīkṣā), in: Asiatische Studien (Études asiatiques) 46–1 (1992), Bern et al. 1992, 81–146

Bundschuh, Adeltrud: Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, Frankfurt/M. et al. 1990

Burckhardt, Jacob: Griechische Kulturgeschichte, 4 Bde. ≡ Gesamtausgabe Bde. 8–11, Berlin–Leipzig [Stuttgart] 1930–1931

Burnet, John: „Sceptics", in: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 11, ⟨edd.⟩ Hastings, James et al., Edinburgh–New York ^{3}1954, 228–231

Burnet, John: Megarics, in: ⟨ed.⟩ Hastings, John: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 8, Edinburgh–New York 1974 (^{1}1915), 522–523

Burnouf, Eugène: Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, Paris ^{2}1876

Burnyeat, Myles F.: Can the Skeptic Live His Skepticism?, in: ⟨ed.⟩ idem: The Skeptical Tradition, Berkeley–Los Angeles–London 1983, 117–148

Burnyeat, Myles F.: The Sceptic in His Place and Time, in: ⟨edd.⟩ Popkin, Richard H. / Schmitt, Charles B.: Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment, Wiesbaden 1987, 13–43

Burtt, E. A.: What Can Western Philosophy Learn from India?, in: Philosophy East and West 5 (1955), Honolulu 1955, 195–210

Campbell, C. A.: The Metaphysics of F. H. Bradley, in: Church Quarterly Review 150 (1950), London 1950, 37–56

Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1986 (frz. Orig.-Ausg. Paris 1942)

Caputo, John D.: „Supposing Truth to Be a Woman …“: Heidegger, Nietzsche, Derrida, in: Tulane Studies in Philosophy 32 (1984), New Orleans 1984, 15–21

Caputo, John D.: The Mystical Element in Heidegger's Thought, s.l. 1978

Casey, David Francis: Aspects of the Śūnyatā-Absolute of Nāgārjuna of Second Century A. D. Andhra, Cambridge/MA (Thesis: Harvard University) 1960

Chalmers, John: The Speculations on Metaphysics, Polity, and Morality, of „The Old Philosopher“, Lau-Tsze, London 1868

Chan Wing-tsit: A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton/NJ 1973

Chang Chung-yuan: Creativity and Taoism, New York et al. 1970

Chang Chung-yuan: Creativity as Process in Taoism, in: Eranos-Jahrbuch 25 (1956), Zürich 1956, 391–415

Chang Chung-yuan: Original Teachings of Ch'an Buddhism, New York 1971

Chang Chung-yuan: Tao and the Sympathy of All Things, in: Eranos-Jahrbuch 24 (1955), Zürich 1955, 407–432

Chang Chung-yuan: Tao: A New Way of Thinking, New York et al. 1975

Chang Chung-yuan: The Philosophy of Taoism according to Chuang Tzu, in: Philosophy East and West 27 (1977), Honolulu 1977, 409–422

Changeux, Pierre-Jacques: Traité des extrêmes ou éléments de la science de la réalité, 2 tomes, Amsterdam–Paris 1767

Chappuis, Adrien: Der theoretische Weg Bradley's, Paris 1934

Charron, Pierre: Œuvres. Dernière édition. Revues corrigées et augmentées, 2 tomes, Genève 1970 (réimpr. de l'éd. de Paris 1635)

Chatterjee, Heramba Nath: Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna (2 Parts, skr./teilw. engl.), Calcutta 1957–1962

Chaṭṭopādhyāya, Kshetreśachandra: References to Buddhist Philosophy in the Vṛttikāragrantha of Śabarabhāṣya on the Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini, in: [Gaṅgānātha] Jhā Commemoration

Volume. Essays on Oriental Subjects (Poona Oriental Series No. 39), Poona 1937, 115–127

Cheng Chung-ying: Chinese Philosophy: a Characterization, in: ⟨edd.⟩ Naess, Arne / Hannay, Alastair: Invitation to Chinese Philosophy, Oslo–Bergen–Tromsø 1972, 141–165

Cheng Chung-ying: Nature and Function of Skepticism in Chinese Philosophy, in: Philosophy East and West 27 (1977), Honolulu 1977, 137–154

Cheng Hsueh-li: Nāgārjuna, Kant and Wittgenstein: The San-lun Mādhyamika Exposition of Emptiness, in: Religious Studies 17 (1981), London 1981, 67–85

Cheng Hsueh-li: Truth and Logic in San-lun Mādhyamika Buddhism, in: International Philosophical Quarterly 21 (1981), New York 1981, 261–276

Chethimattam, John B.: The Greek Religious Apophatism, in: Journal of Dharma 6 (1981), Bangalore/India 1981, 69–82

Chi, Richard S.Y.: Buddhist Formal Logic, London 1969

Chi, Richard S. Y.: Topics on Being and Logical Reasoning, in: Philosophy East and West 24 (1974), Honolulu 1974, 293–300

Chinmoy, Śrī: The Upanishads: the Crown of India's Soul, s.l. 1972

Cho Kah-kyung: Das Absolute in der taoistischen Philosophie, in: ⟨edd.⟩ Papenfuss, Dietrich / Söring, Jürgen: Transzendenz und Immanenz, Stuttgart et al. 1977, 239–255

Choskyid, Sramaneri Thubtan: The Absolute: asaṃskṛtadharma lokottaradharma paramārthasatya śūnyatā, in: Mahā Bodhi 66 (1958), Colombo 1958, 137–142

Chuang Tzu (Dschuang Dsi): ⟨tr.⟩ Wilhelm, Richard: Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland, Düsseldorf–Köln 1982

Chuang Tzu: The Complete Works of Chuang Tzu, ⟨tr.⟩ Watson, Burton, New York–London 1968

Chuang-Tzŭ: ⟨tr.⟩ Graham Angus C.: Chuang-Tzŭ. The Inner Chapters, London–Boston–Sydney [1]1986 (paperback ed. of [1]1981)

Cicero, Marcus Tullius: Academica (lat./engl.), ⟨tr.⟩ Rackham, H.: De natura deorum. Academica. Cicero in twenty-eight Volumes, Vol. 19, Cambridge/MA–London 1979 (reprint of 1933)

Cicero, Marcus Tullius: De finibus bonorum et malorum (lat./engl.), ⟨tr.⟩ Rackham, H.: Cicero in twenty-eight Volumes, Vol. 17, Cambridge/MA–London [2]1971 (reprint; [1]1914)

Cicero, Marcus Tullius: De natura deorum (lat./engl.), ⟨tr.⟩ Rackham, H.: De natura deorum. Academica. Cicero in twenty-eight Volumes, Vol. 19, Cambridge/MA–London 1979 (reprint of 1933)

Cicero, Marcus Tullius: De officiis (lat./engl.), ⟨tr.⟩ Miller, Walter: Cicero in twenty-eight Volumes, Vol. 21, Cambridge/MA–London 1968 (reprint of [1]1913)

Cicero, Marcus Tullius: Epistulae ad Atticum (lat./dt.), ⟨ed./tr.⟩ Kasten, Helmut, München [3]1980 ([1]1959)

Cicero, Marcus Tullius: Hortensius, Lucullus, Academici libri (lat./dt.), ⟨edd./trr.⟩ Straume-Zimmermann, Laila / Broemser, Ferdinand / Gigon, Olof, München–Zürich 1990

Cicero, Marcus Tullius: Tusculanae disputationes (lat./engl.), ⟨tr.⟩ King, J. E.: Cicero in twenty-eight Volumes, Vol. 18, Cambridge/MA–London 1971 (revised; repr. of [1]1927)

Clemens Alexandrinus: Paedagogus, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Graeca, Tomus 8, Paris 1857, 247–684

Clemens Alexandrinus: Stromatum, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Graeca, Tomus 8; 9, Paris 1857, 8.685–1382; 9.9–602

Cohen, Avner: Sextus Empiricus: Scepticism as a Therapy, in: The Philosophical Forum 15 (1984), Boston 1984, 405–424

Coleridge, Samuel Taylor: The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge, Vol. 2.1, ⟨ed.⟩ Coburn, Kathleen, New York 1961

Collingwood, R. G.: An Essay on Philosophical Method, Oxford [1]1965 (4th impr.)

Colpe, Carsten: Heidnischer und christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus, in: Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 11 (1984) = Vivarium. Festschrift

Theodor Klauser zum 90. Geburtstag, Münster/Westf. 1984, 57–81

Combès, Joseph: Damascius et les hypothèses négatives du Parménide, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 61 (1977), Paris 1977, 185–220

Combès, Joseph: Damascius lecteur du Parménide, in: Archives de Philosophie 38 (1975), Paris 1975, 33–60

Combès, Joseph: L'un humain selon Damascius, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques, 62 (1978), Paris 1978, 161–165

Combès, Joseph: Négativité et procession des principes chez Damascius, in: Revue des études Augustiniennes 22 (1976), Paris 1976, 114–133

Combès, Joseph: Études néoplatoniciennes, Grenoble ^{2}1996 (revue et augmentée) [darin u.a. die oberhalb auflisteten Studien]

Conche, Marcel: Pyrrhon ou l'apparence, Villers sur Mer 1973

Conze, Edward: Buddhist Prajñā and Greek Sophia, in: Religion. A Journal of Religion and Religions 5 (1975), Newcastle-Upon-Tyne (& London) 1975, 160–167

Conze, Edward: Buddhist Studies 1934 -1972 (Thirty Years of Buddhist Studies, 1967 & Further Buddhist Studies, 1975 [in einem Bd.]), San Francisco s.a.

Conze, Edward: Buddhist Thought in India, London et al. 1983 (repr. with corrections of ^{1}1962)

Conze, Edward: Buddhist Wisdom Books Containing The Diamond Sutra and the Heart Sutra, London et al. 1988 (^{1}1958)

Conze, Edward: Der Buddhismus, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz ^{8}1986

Conze, Edward: Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, London ^{2}1975 (repr. of ^{2}1968; ^{1}1955)

Coomaraswamy, Ananda K.: A Study of the Kaṭha-Upaniṣad (IV.1), in: Indian Historical Quarterly 11 (1935), Calcutta 1935, 570–584

Coomaraswamy, Ananda K.: Buddha and the Gospel of Buddhism, New York et al. 1964 (rev. repr. of ^{1}1916)

Coomaraswamy, Ananda K.: Elements of Buddhist Iconography, New Delhi ^{2}1972 (^{1}1935)

Coomaraswamy, Ananda K.: Hinduism and Buddhism, Westport/CT 1971 (repr. of ^{1}1943)

Coomaraswamy, Ananda K.: Notes on the Kaṭha Upaniṣad, in: New Indian Antiquary 1 (1938), Bombay 1938, 43–56; 83–108; 199–213

Coomaraswamy, Ananda K.: 'Pantheism', Indian and Neo-Platonic, in: Journal of Indian History 16 (1937), Madras 1937, 249–252

Coomaraswamy, Ananda K.: Prāṇa-citi, in: Journal of the Royal Asiatic Society, Jg. 1943, London 1943, 105–109

Coomaraswamy, Ananda K.: Rebirth and Omniscience in Pāli Buddhism, in: Indian Culture 3 (1937), Calcutta 1937, 19–33

Coomaraswamy, Ananda K.: Ṛgveda 10.90.1 *áty atiṣṭhad daśāṅgulám*, in: Journal of the American Oriental Society 66 (1946), New Haven/CT 1946, 145–161

Coomaraswamy, Ananda K.: Selected Letters, ⟨edd.⟩ Moore, Alvin (Jr.) / Coomaraswamy, Rama Poonambulam, Oxford, Delhi et al. 1988

Coomaraswamy, Ananda K.: Selected Papers 1: Traditional Art and Symbolism, ⟨ed.⟩ Lipsey, Roger, Princeton/New Jersey 1989 (3rd. pbk. printing)

Coomaraswamy, Ananda K.: Selected Papers 2: Metaphysics, ⟨ed.⟩ Lipsey, Roger, Princeton/New Jersey 1987 (1st. pbk. printing)

Coomaraswamy, Ananda K.: Sources of Wisdom, Colombo 1981

Coomaraswamy, Ananda K.: The Darker Side of Dawn, in: Smithsonian Miscellaneous Collections 94–1 (1935), Washington 1935, 1–18

Coomaraswamy, Ananda K.: The „Four Causes" in the Bhagavad Gītā, in: Journal of the American Oriental Society 57 (1937), New Haven/CT 1937, 415–416

Coomaraswamy, Ananda K.: The Reinterpretation of Buddhism, in: New Indian Antiquary 2 (1939), Bombay 1939, 575–590

Coomaraswamy, Ananda K.: The Sun-Kiss, in: Journal of the American Oriental Society 60 (1940), New Haven/CT 1940, 46–67

Coomaraswamy, Ananda K.: The Transformation of Nature in Art, New York ^{2}1956 (republication of ^{2}1934)

Coomaraswamy, Ananda K.: The Vedas, Beckenham/England 1976 (repr. ed. with corr. of: A New Approach to the Vedas [1933] & The Ṛg Veda as Land-Náma-Bók [1935])

Coomaraswamy, Ananda K.: Time and Eternity, Ascona/Schweiz 1947

Coomaraswamy, Ananda K.: What is Civilisation, Delhi, Oxford et al. 1989

Coomaraswamy, Ananda K. / Horner, I. B.: The Living Thoughts of Gotama the Buddha, New Delhi $^{1st\ Ind.}$1982 (^{1}1948)

Couissin, Pierre: L'origine et l'évolution de l' ΕΠΟΧΗ, in: Revue des études grècques 42 (1929), Paris 1929, 373–397

Couissin, Pierre: Les sorites de Carnéade contre le polythéisme, in: Revue des études grècques 54 (1941), Paris 1941, 43–57

Craemer, Heiner: Für ein Neues Skeptisches Denken, Freiburg–München 1983

Creel, Herrlee G.: Chinese Thought from Confucius to Mao Tsê-tung, Chicago–London ^{1}1972 (8th reprint of ^{1}1953)

Crenshaw, James L.: The Birth of Skepticism in Ancient Israel, in: ⟨edd.⟩ idem / Sandmel, Samuel: The Divine Helmsman, New York 1980, 1–19

Cusanus, Nicolaus: Nicolai Cusae Cardinalis Opera, Vol. 1–2, Frankfurt/M. 1962 (Nachdr. d. Ausg. Parisiis 1514)

Cusanus, Nicolaus: Nicolai de Cusa. Opera omnia, Vol. 3, ⟨edd.⟩ Koch, Joseph / Bormann, Karl / Senger, Joh. Gerh., Hamburg 1972

Cusanus, Nicolaus: Nicolai de Cusa. Opera omnia, Vol. 10.2b, ⟨edd.⟩ Bormann, Karl / Riemann, Adelh. Dorothea, Hamburg 1988

Cusanus, Nicolaus: Philosophisch-theologische Schriften, 3 Bde. (lat./dt.), ⟨ed.⟩ Gabriel, Leo, ⟨tr.⟩ Dupré, Dietlind / Wilhelm, Wien [1]1982 (Nachdruck von [1]1964–1967)

Cusanus, Nicolaus [Nikolaus von Kues]: Werke, Bd. 1, ⟨ed.⟩ Wilpert, Paul, Berlin 1967

Damaskios: De principiis (Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν), ⟨tr.⟩ Ahbel-Rappe, Sara: Damascius' *Problems and Solutions Concerning First Principles*, Oxford 2010

Damaskios: De principiis (Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν), ⟨tr.⟩ Chaignet, Antelme-Édouard: Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les Premiers Principes, 3 tomes, Paris 1898

Damaskios: De principiis (Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν), ⟨tr.⟩ Galpérine, Marie-Claire: Damascius. Des Premiers Principes. *Apories et résolutions*, Lagrasse 1987

Damaskios: De principiis (Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν), ⟨ed.⟩ Kopp, Joseph: Damascii Platonici Quæstiones de Primis Principiis, Francofurti ad Mœnum 1826

Damaskios: De principiis (Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν), ⟨ed.⟩ Ruelle, Car. Aem. [Charles-Émile]: Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem, 2 voll., Parisiis 1889

Damaskios: De principiis (Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν), ⟨ed.⟩ Westerink, Leendert Gerrit, ⟨tr.⟩ Combès, Joseph: Damasius. Traité des Premiers Principes, 3 Vols. (gr./frz.), Paris 1986–1991

Daor, Dan: Modes of Argument, in ⟨ed.⟩ Scharfstein, Ben-Ami: Philosophy East / Philosophy West, Oxford 1978, 162–195; 315–319

Dâs, Bhagavân: The Science of Peace, London–Benares 1904

Dasgupta, Surendranath: A History of Indian Philosophy, 5 Vols., Delhi et al. [1]1975 (reprint of [1]1922)

Dasgupta, Surendranath: Indian Idealism, Cambridge 1962 (repr. of 1933)

Datta, Dhirendra Mohan: Identity, Contradiction and Excluded Middle, in: Philosophical Quarterly 31 (1958–59), Madras 1958/59, 231–240

Dauer, Dorothea W.: Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas, Bern 1969

Daye, Douglas D.: Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika, in: ⟨ed.⟩ Prebish, Charles S.: Buddhism: A Modern Perspective, University Park–London 1975, 76–96

De Lacy, Phillip: οὐ μᾶλλον and the antecedents of ancient scepticism, in: Phronesis 3 (1958), Assen/NL 1958, 59–71

De Lacy, Phillip: Plutarch and the Academic Sceptics, in: Classical Journal 49 (1953–54), Evanston/Illinois 1953/54, 79–85

Decleva Caizzi, Fernanda: Antisthenis Fragmenta, Milano–Varese 1966

Decleva Caizzi, Fernanda: Pirrone Testimonianze, Napoli 1981

Deichgräber, Karl: Die Griechische Empirikerschule, Berlin–Zürich 1965 ([1]1930)

Delitzsch, Franz: Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments, Bd. 4 ≡ Biblischer Commentar über das alte Testament 4. Theil, 4. Bd., Leipzig 1875

Della Santina, Peter: Madhyamaka Schools in India, Delhi et al. [1]1986

Della Santina, Peter: The Madhyamaka and Modern Western Philosophy, in: Philosophy East and West 36 (1986), Honolulu 1986, 41–54

Della Santina, Peter: The Madhyamaka Philosophy, in: Journal of Indian Philosophy 15 (1987), Dordrecht–Boston 1987, 173–185

Denifle, Heinrich: Acten zum Processe Meister Eckeharts, Beilage I. zu: idem: Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, in: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886), Berlin 1886, 616–640

Derrida, Jacques: La forme et le vouloir-dire, in: Revue internationale de philosophie 81 (1967), Bruxelles 1967, 277–299

Descartes, René: Meditationes de Prima Philosophia (lat./dt.), ⟨ed./tr.⟩ Schmidt, Gerhart, Stuttgart 1986

Descartes, René: Œuvres, 11 Bde., davon 2 Doppelbde., ⟨edd.⟩ Adam, Charles / Tannery, Paul, Paris 1971–1975 (Neuausg. d. Ausg. 1897–1913)

Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie, 2 Bde. in 6 Abt., Leipzig 1894–1915

Deussen, Paul: Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Commentare des Çaṅkara, Leipzig 1887

Deussen, Paul: Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig 1897

Deussen, Paul: Vedānta, Platon und Kant & Kultur und Weisheit der alten Inder, Wien ^{2}1917

Deussen, Paul: Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie, Berlin 1904

Devaraja, N. K.: The Responsibilities of Modern Indian Philosophers, in: ⟨edd.⟩ Rama Rao Pappu, S. S. / Puligandla, Ramakrishna: Indian Philosophy: Past and Future, Delhi et al. 1982, 336–348

Dhammapada: ⟨ed./tr.⟩ Radhakrishnan, Sarvepalli, Madras et al. 1987 (^{1}1950)

Diderot / D'Alembert: The Encyclopédie of Diderot and D'Alembert. Selected Articles, ⟨ed.⟩ Lough, J., Cambridge 1969 (^{1}1954)

Diels, Hermann / Kranz, Walther: Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., (gr./dt.), Zürich–Hildesheim ^{6}1972–1985 (Nachdruck)

Dīgha-Nikāya, 3 Vols., ⟨edd.⟩ Rhys Davids, T. W. / Carpenter, J. Estlin, London 1890–1911

Dīgha-Nikāya, ⟨trr.⟩ Rhys Davids, T. W. / Rhys Davids, C. A. F.: Dialogues of the Buddha, 3 Vols., London 1899–1921

Dīghanikāya: ⟨tr.⟩ Burma Pitaka Association: Ten Suttas from Dīgha Nikāya, Sarnath, Varanasi 1987 (reprint of 1984)

Dīghanikāya: ⟨tr.⟩ Franke, Otto: Dīghanikāya. Das Buch der Langen Texte des Buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt, Göttingen–Leipzig 1913

Dillmann, August: Die Genesis, Leipzig [6]1892

Dillon, Emile Joseph: The Sceptics of the Old Testament, New York 1973 (repr. d. Ausg. 1895)

Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Werke, Bd. 7 (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften), Stuttgart–Göttingen [5]1968

Dilworth, David A.: Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides*: Grammatological Mappings of a Common Textual Form, in: Journal of Buddhist Philosophy 2 (1984), Bloomington/Indiana 1984, 77–104

Dilworth, David A.: Whitehead's Process Realism, the Abhidharma Dharma Theory and the Mahāyāna Critique, in: International Philosophical Quarterly 18 (1978), New York 1978, 151–169

Diogenes Laërtius: De vitis dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt (gr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Hicks, R. D.: Lives of Eminent Philosophers, 2 Vols., Cambridge/MA–London 1980; 1979 (viele Nachdr.)

Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Graeca, Tomus 3, Paris 1857, 119–370

Dionysius Areopagita: De divinis nominibus, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Graeca, Tomus 3, Paris 1857, 585–996

Dionysius Areopagita: De mystica theologia. Ad Timotheum, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Graeca, Tomus 3, Paris 1857, 997–1068

Dionysius Areopagita: Epistolae, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Graeca, Tomus 3, Paris 1857, 1065–1122

Dodds, E. R.: The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', in: Classical Quarterly 22 (1928), London–New York 1928, 129–142

Dorotheos von Gaza (gr./frz.): ⟨edd./trr.⟩ Regnault, L. / Préville, J. de: Œuvres spirituelles, Sources chrétiennes Tome 92, Paris 1963

Dubey, S. P.: Idealism East and West, Delhi–Varanasi [1]1987

Duden, Bd. 7 »Etymologie«: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache: ⟨ed.⟩ Drosdowski, Günther, Mannheim–Wien–Zürich [2]1989

Dübner, Fredericus ⟨ed.⟩: Epigrammatum anthologia Palatina cum planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum (gr./lat.), Vol. 2, Paris 1888 ([1]1864)

Dumitriu, Anton: The Logico-Mathematical Antinomies: Contemporary and Scholastic Solutions, in: International Philosophical Quarterly 14 (1974), New York 1974, 309–328

Dumont, Jean-Paul: Οὐδὲν μᾶλλον chez Platon, in: ⟨ed.⟩ Voelke, André-Jean: Le Scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques. Actes du Colloque international sur le scepticisme antique. Université de Lausanne, 1–3 juin 1988, Genève–Lausanne–Neuchâtel 1990, 29–40

Dunkel, Dieter: Stufen der Wahrheit, Bonn (Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität) 1963 (Phil. Diss.)

Dutt, Nalinaksha: Mahāyāna Buddhism, Calcutta 1976

Dutt, Nalinaksha: The Brahmajāla Sutta, in: Indian Historical Quarterly 8 (1932), New Delhi 1932 (reprint 1985), 706–746

E. B. (Anonymus): Arthur Schopenhauer: Nirvana, in: Singh, Nagendra Kumar ⟨ed.⟩: International Encyclopaedia of Buddhism, Vol. 18 (Hungary), New Delhi 1996, 1–11

E. B. (Anonymus): Friedrich Wilhelm Nietzsche – Buddha als Ubermensch, in: Singh, Nagendra Kumar ⟨ed.⟩: International Encyclopaedia of Buddhism, Vol. 18 (Greek), New Delhi 1996, 29–34

Eckhart ⟨Meister⟩: Die deutschen Werke, Bde. 1–3; 5, ⟨ed./tr.⟩ Quint, Josef, Stuttgart 1958–1976

Eckhart ⟨Meister⟩: Die lateinischen Werke, Bde. 1–5; 1.2, ⟨edd./trr.⟩ Weiss, Konrad et al., Stuttgart 1956–1992

Eckhart ⟨Meister⟩: Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ Daniels, P. Augustinus, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 23–5 (1923), Münster i.W. 1923

Eckhart ⟨Meister⟩: ⟨tr.⟩ Blakney, Raymond Bernard: Meister Eckhart. A Modern Translation, New York 1941

Eckhart ⟨Meister⟩: ⟨ed.⟩ Pfeiffer, Franz: Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. 2: Meister Eckhart, 1. (einzige) Abteilung: Predigten, Traktate. Aalen 1991 (2. Neudruck d. Ausg. Leipzig 1857)

Eckhart ⟨Meister⟩: ⟨ed./tr.⟩ Quint, Josef: Deutsche Predigten und Traktate, [Zürich] 1979 (Ausg. d. Neuedition 1963)

Edelstein, Ludwig: Empirie und Skepsis in der Lehre der griechischen Empirikerschule, in: ⟨ed.⟩ Flashar, Hellmut: Antike Medizin, Darmstadt 1971, 296–307

Eisler, Rudolf: Kant-Lexikon, Hildesheim–Zürich–New York 1984 (unveränd. Nachdruck d. Ausg. Berlin 1930)

Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3 Bde., Berlin [4]1927–1930

Enomiya-Lassalle, Hugo M.: Zen und christliche Spiritualität, München 1987

Epiktet: Diatribae (gr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Oldfather, W. A.: Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments, 2 Vols., Cambridge/MA–London 1966–1967 (reprints of [1]1925–1928)

Epikur: Epicurea, ⟨ed.⟩ Usener, Hermannus, Stuttgart 1966 (repr. von [1]1887)

Epikur: Epicurus. The Extant Remains (gr./engl.), ⟨ed./tr⟩ Bailey, Cyril, Hildesheim–New York 1975 (Nachdruck der Ausg. Oxford 1926)

Eirenaios: Contra haereses, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Graeca, Tomus 7.1; 7.2, Paris 1857, 7.1.431–1118; 7.2.1117–1226

Eriugena, Joannes Scotus: De divisione Naturae, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Latina, Tomus 122, Paris 1853, 439–1022

Eriugena, Iohannes Scottus: Periphyseon (De divisione naturae) Liber Primus (lat./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Sheldon-Williams, I. P., Dublin 1968

Eri[u]gena, Johannes Scotus: Über die Eintheilung der Natur, 2 Bde., ⟨tr.⟩ Noack, Ludwig, Berlin 1870–1874

Eusebius Pamphilus ⟨Caesariensis⟩: Praeparatio evangelica, 9 Vols., (gr./frz.), ⟨edd./trr.⟩ Sirinelli, Jean / Places, Éduoard et al., Paris 1974–1991

Evangelium Veritatis, 2 Bde., (kopt./engl./frz./dt.): ⟨edd./trr.⟩ Malinine, Michel / Puech, Henri-Charles / Quispel, Gilles / Till, Walter, Zürich–Stuttgart 1956–1961

Evola, Julius: Vedānta, Meister Eckhart, Schelling, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung 5 (1961), Wien 1961, 54–60

Fatone, Vicente: The Philosophy of Nāgārjuna, Delhi et al. [1]1981 (span. Orig.-Ausg. Buenos Aires 1962)

Faye, Eugène de: The Influence of Greek Scepticism on Greek and Christian Thought in the First and Second Centuries, in: Hibbert Journal 22 (1923–24), London 1923/24, 702–721

Fenner, Peter: The Ontology of the Middle Way, Dordrecht et al. 1990

Feuerbach, Ludwig: Gesammelte Werke, Bd. 4: Pierre Bayle, ⟨ed.⟩ Schuffenhauer, Werner, Berlin 1967

Fichte, Johann Gottlieb: Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], ⟨ed.⟩ Lauth Reinhard, Hamburg [1]1977

Fichte, Johann Gottlieb: Die Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, ⟨edd.⟩ Lauth, Reinhard / Widmann, Joachim, Hamburg [2]1986 (durchges.)

Fichte, Johann Gottlieb: Fichtes Werke, 11 Bde., ⟨ed.⟩ Fichte, Immanuel Hermann, Berlin 1971 (Nachdruck der Ausgaben 1834/35; 1845/46)

Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bde., ⟨edd.⟩ Lauth, Reinhard / Gliwitzky, Hans / Fuchs, Peter / Schneider, Peter K., Stuttgart–Bad Cannstatt 1962–2012

Fichte, Johann Gottlieb: Philosophie der Maurerei, ⟨ed.⟩ Flitner, Wilhelm, Leipzig 1923

Fichte, Johann Gottlieb: Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik, ⟨edd.⟩ Lauth, Reinhard / Schneider, Peter K., Hamburg 1982

Fichte, Johann Gottlieb: Wissenschaftslehre 1805, ⟨ed.⟩ Gliwitzky, Hans, Hamburg 1984

Findlay, J. N.: Bradley's Contribution to Absolute-theory, in: ⟨edd.⟩ Manser, Anthony / Stock, Guy: The Philosophy of F. H. Bradley, Oxford 1984, 269–284

Findlay, J. N.: Hegel. A Re-Examination, London–New York 1970 (3rd impression; [1]1958)

Findlay, J. N.: Plato. The Written and Unwritten Doctrines, London–New York 1974

Finke, Heinz: Meister Eckehart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen, Greifswald 1934 (Phil. Diss.)

Flintoff, Everard: Pyrrho and India, in: Phronesis 25 (1980), Assen/NL 1980, 88–108

Folberth, Otto: Meister Eckehart und Laotse. Ein Vergleich zweier Mystiker, Mainz 1925

Forke, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, Hamburg [2]1964

Forke, Alfred: The Chinese Sophists, in: Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society 34 (1901–1902), Shanghai 1901/2, 1–100

Forman, C. C.: The Pessimism of Ecclesiastes, in: Journal of Semitic Studies 3 (1958), Amsterdam [Manchester] 1969 (reprint), 336–343

Fox, Alan: Self-reflection in the *Sanlun* Tradition: Madhyamika as the "Deconstructive Conscience" of Buddhism, in: Journal of Chinese Philosophy 19 (1992), Honolulu 1992, 1–24

Franco, Eli: Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāśi's Scepticism, Stuttgart 1987

Franco, Eli: Studies in the Tattvopaplavasiṃha & Studies in the Tattvopaplavasiṃha II. The Theory of Error, in: Journal of

Indian Philosophy 11 (1983); 12 (1984), Dordrecht–Boston 1983; 1984, 147–166 (1983); 105–137 (1984)

Frank, Manfred: Eine Einführung in Schellings Philosophie, Frankfurt/M. 1985

Franke, Otto: Der „Negativismus" in der alten Buddhalehre, in: Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Breslau 1916, 336–344

Franke, Otto: Kant und die altindische Philosophie, in: ⟨ed.⟩ Universität Königsberg: Zur Erinnerung an Immanuel Kant, Halle 1904, 107–141

Frauwallner, Erich: Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1956

Frede, Michael: The Method of the So-Called Methodical School of Medicine, in: ⟨edd.⟩ Barnes, Jonathan et al.: Science and Speculation, Cambridge et al. 1982, 1–23

Frenkian, Aram M.: Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, in: Bibliotheca Classica Orientalis 3 (1958), Berlin 1958, coll. 212–249

Frenkian, Aram M.: PURUṢA–GAYŌMARD–ἌΝΘΡΩΠΟΣ, in: Revue des études indo-européennes 3 (1943), Bucarest 1943, 118–131

Frenkian, Aram M.: Sextus Empiricus and Indian Logic, in: Philosophical Quarterly 30 (1957–58), Amalner (resp. Madras et al.) 1957/58, 115–126

Friedell, Egon: Das letzte Gesicht, Zürich–Leipzig 1929

Frisk, Hjalmar: Griechisches Etymologisches Wörterbuch, 3 Bde., Heidelberg ^{2}1973; ^{1}1972 (Bd. 3)

Fromm, Erich: Haben oder Sein, München ^{5}1980 (^{1}1979)

Fu Wei-hsun, Charles: Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger, in: Journal of Chinese Philosophy 3 (1976), Dordrecht–Boston 1976, 115–143

Fu Wei-hsun, Charles: Heidegger and Zen on Being and Nothingness: A Critical Essay in Transmetaphysical Dialectics, in: ⟨ed.⟩ Katz, Nathan: Buddhist and Western Philosophy, New Delhi et al. ^{1}1981, 172–201

Fung Yu-lan: A History of Chinese Philosophy, 2 Vols., ⟨tr.⟩ Bodde, Derk, Princeton 1952–1953

Gabriel, Leo: Vom Brahma zur Existenz, Wien–München 1954

Gaiser, Konrad: Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963

Galloway, Brian: Some Logical Issues in Madhyamaka Thought, in: Journal of Indian Philosophy 17 (1989), Dordrecht–Boston 1989, 1–35

Gambhīrānanda, Swāmī ⟨ed./tr.⟩: Bhagavad-Gītā. With Commentary of Śaṅkarācārya (Gītī-Text: skr./engl.; Commentary-Text engl.), Calcutta [1]1984

Gambhīrānanda, Swāmī ⟨ed./tr.⟩: Brahma-Sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya (Sūtra-Text: skr./engl.; Commentary-Text engl.), Calcutta [4]1983

Gambhīrānanda, Swāmī ⟨ed./tr.⟩: Chāndogya Upaniṣad. With Commentary of Śaṅkarācārya (Upaniṣad-Text: skr./engl.; Commentary-Text engl.), Calcutta [1]s.a. (ca. 1983)

Gambhīrānanda, Swāmī ⟨ed./tr.⟩: Eight Upaniṣads. With the Commentary of Śaṅkarācārya, 2 Vols., Upaniṣad-Text: skr./engl.; Commentary-Text engl., Calcutta 1989 (Vol. 1: 1st; Vol. 2: 2nd)

Gambhīrānanda, Swāmī ⟨ed./tr.⟩: Śvetāśvatara Upaniṣad. With Commentary of Śaṅkarācārya (Upaniṣad-Text: skr./engl.; Commentary-Text engl.), Calcutta [1]1986

Gangadean, Ashok K.: Comparative Ontology: Relative and Absolute Truth, in: Philosophy East and West 30 (1980), Honolulu 1980, 465–480

Gangadean, Ashok K.: Formal Ontology and Movement between Worlds, in: Philosophy East and West 26 (1976), Honolulu 1976, 167–188

Gangadean, Ashok K.: Formal Ontology and the Dialectical Transformation of Consciousness, in: Philosophy East and West 29 (1979), Honolulu 1979, 21–48

Gangadean, Ashok K.: Meditative Reason. Toward Universal Grammar, New York et al. 1993

Gangadean, Ashok K.: Nāgārjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought, in: ⟨ed.⟩ Katz, Nathan: Buddhist and Western Philosophy, New Delhi et al. [1]1981, 202–243

Garbe, Richard: Die Sāṃkhya-Philosophie, Leipzig [2]1917

Garbe, Richard: Indien und das Christentum, Tübingen 1914

Garbe, Richard: Skrt. *âkâśa* und ὀλκάς ‚Aether' bei Philolaus, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 13 (1899), Wien 1899, 303–307

Garewicz, Jan: Hegel über Böhme, in: ⟨ed.⟩ Gethmann-Siefert, Annemarie: Philosophie und Poesie, Bd. 1. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1988, 321–329

Garner, Dick: Skepticism, Ordinary Language, and Zen Buddhism, in: Philosophy East and West 27 (1977), Honolulu 1977, 165–181

Gauchhwal, Balbir Singh: The Concept of Perfection in the Teachings of Kant and the Gītā, Delhi et al. [1]1967

Gauḍapāda: Āgamaśāstra (Gauḍapāda-Kārikā), ⟨ed.⟩ Bhattacharya, Vidhushekhara, Delhi et al. [1]1989 (reprint of [1]1943)

Gellius, Aulus: Noctes Atticae (lat./engl.), ⟨tr.⟩ Rolfe, John C.: The Attic Nights of Aulus Gellius in three Volumes, Cambridge/MA–London 1961–1967 (repr.)

Gent, W.: „Die skeptischen Ärzte", in: Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik 5 (1925–26), Hamburg 1925/26, 129–134

Genzmer, Felix ⟨tr.⟩: Die Edda, Düsseldorf 1956 ([1]1933)

Gese, Helmut: Die Krisis der Weisheit bei Koheleth, in: Les sagesses du proche-orient ancien (Colloque de Strasbourg 17–19 mai 1962), Travaux de centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris 1963, 139–151

Ghose, Ramendra Nath: The Dialectics of Nāgārjuna, Allahabad [1]1987

Gimello, Robert M.: Mysticism and Meditation, in: ⟨ed.⟩ Katz, Steven T.: Mysticism and Philosophical Analysis, London–New York 1978, 170–199

Girndt, Helmut: Das »Ich« des ersten Grundsatzes der GWL in der Sicht der Wissenschaftslehre von 18042, in: ⟨edd.⟩ Hammacher, Klaus et al.: Fichte-Studien, Bd. 10 (1997), Amsterdam–Atlanta 1997, 319–333

Girndt, Helmut: Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes, in: ⟨edd.⟩ Hammacher, Klaus et al.: Fichte-Studien 1 (1990) (Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie), Amsterdam–Atlanta 1990, 108–120

Girndt, Helmut: Die Lehre vom „plötzlichen Erwachen" bei Platon und im buddhistischen Denken, in: ⟨ed.⟩ idem: Zeit und Mystik. Der Augenblick im Denken Europas und Asiens, Sankt Augustin [1]1992, 61–84

Girndt, Helmut: Evolutionstheorie und transzendentaler Gedanke, in: ⟨edd.⟩ Hammacher, Klaus et al.: Fichte-Studien 4 (1992) (Transzendentalphilosophie und Evolutionstheorie), Amsterdam–Atlanta 1992, 68–85

Girndt, Helmut: Mādhyamaka, der ‹Mittlere Weg› des Nāgārjuna, in: ⟨edd.⟩ Braun, Hans-Jürg / Krieger David J.: Indische Religionen und das Christentum im Dialog, Zürich 1986, 119–147

Gladisch, Aug.: Einleitung in das Verständniß der Weltgeschichte, Erste Abtheilung: Die alten Schinesen und die Pythagoreer, Posen 1841

Glasenapp, Helmuth von: Das Indienbild deutscher Denker, Stuttgart 1960

Glasenapp, Helmuth von: Die Philosophie der Inder, Stuttgart [3]1974

Glasenapp, Helmuth von: Kant und die Religionen des Ostens, Kitzingen/Main 1954

Gloy, Karen: Der Streit um den Zugang zum Absoluten, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 36 (1982), Meisenheim/Glan 1982, 25–48

Gnädinger, Louise: Der Abgrund ruft dem Abgrund, in: ⟨edd.⟩ Haas, Alois M. / Stirnimann, Heinrich: Das «Einig Ein», Freiburg/Schweiz 1980, 167–207

Gnoli, Raniero: Rassegna: Proclo, La Teologia Platonica a cura die Enrico Turolla, in: La Parola del Passato 16 (1961), Napoli 1961, 136–159

Goedeckemeyer, Albert: Geschichte des griechischen Skeptizismus, Aalen 1968 (Neudr. d. Ausg. Leipzig 1905)

Görler, Woldemar: Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, in: ⟨ed.⟩ Flashar, Hellmut: Grundriss der Geschichte der Philosophie (Begr. v. F. Ueberweg). Die Philosophie der Antike, Bd. 4.2: Hellenistische Philosophie, Basel 1994, 717–989

Görres, Joseph von: Mythengeschichte der asiatischen Welt, 2 Bde., Heidelberg 1810

Goethe, Johann Wolfgang von: Goethes Werke, 133 Bde. in 143 Tln., ⟨ed.⟩ im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919

Goethe, Johann Wolfgang von: Sämtliche Werke, 18 Bde., ⟨edd.⟩ Beutler, Ernst et al. [Nachdruck der Artemis-Gedenkausgabe], Zürich–München 1977

Gomperz, Theodor: Griechische Denker, 3 Bde., Berlin [4]1973 (Reprint d. Ausg. Berlin 1922–1931)

Gorgias ⟨Leontinus⟩: Reden, Fragmente und Testimonien (gr./dt.), ⟨ed./tr.⟩ Buchheim, Thomas, Hamburg 1989

Govinda, Lama Anagarika: Grundlagen tibetischer Mystik, Frankfurt/M. 1975

Graeser, Andreas: Demokrit und die Skeptische Formel, in: Hermes 98 (1970), Wiesbaden 1970, 300–317

Graeser, Andreas: «Jenseits von Sein». Mutmaßungen zu Status und Funktion der Ideen des Guten, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28 (1981), Freiburg/Schweiz 1981, 70–77

Grapow, Hermann: Die Welt vor der Schöpfung, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 67 (1931), Osnabrück [Originalausg.: Berlin] 1967 (Nachdruck), 34–38

Grayeff, Felix: Aristotle and His School, London [1]1974

Grenier, Jean: Le sceptique masqué, in: La Table ronde 22 (1949), Paris 1949, 1504–1513

Grenier, Jean: Sextus et Nāgārjuna, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger 160 (1970), Paris 1970, 67–75

Grimes, John A.: Quest for Certainty. A Comparative Study of Heidegger and Śaṅkara, New York–Bern–Frankfurt/M.–Paris 1989

Grimm, Georg: Buddhistische Meditationen (ehemals: Brillanten buddhistischer Weltanschauung), Pfullingen ^{2}1962

Grimm, Georg: Die Wissenschaft des Buddhismus, ⟨edd.⟩ Keller-Grimm, M. / Hoppe, Max, s.l. s.a. (nach der Ausg. Leipzig 1923 mit Verbesserungen nach Manuskripten)

Grimm, Jakob: Deutsche Mythologie, 3 Bde., Graz 1968 (Nachdruck der Ausg. ^{4}1875–1878)

Grundy, Dominick: Skepticism in Two Essays by Montaigne and Sir Thomas Browne, in: Journal of the History of Ideas 34 (1973), New York 1973, 529–542

Gudmunsen, Chris: Wittgenstein and Buddhism, London–Basingstoke ^{1}1977

Güntert, Hermann: Der arische Weltkönig und Heiland, Halle/Saale 1923

Gueroult, Martial: Spinoza, 2 Vols., Hildesheim 1968–1974

Gunaratne, R. D.: The logical lorm of catuṣkoṭi: A new solution, in: Philosophy East and West 30 (1980), Honolulu 1980, 211–239

Gunaratne, R. D.: Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, in: Philosophy East and West 36 (1986), Honolulu 1986, 213–234

Gunkel, Hermann: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen ^{2}1921

Guthrie, W. K. C.: A History of Greek Philosophy, 6 Vols., Cambridge 1962–1981

Hacker, Paul: Cit and Noûs, or the Concept of Spirit in Vedāntism and in Neoplatonism, in: idem: Kleine Schriften, ⟨ed.⟩ Schmithausen, Lambert, Wiesbaden 1978, 320–337

Hacker, Paul: Die Idee der Person im Denken von Vedānta-Philosophen, in: Studia missionalia 13 (1963), Roma, 30–52 = ⟨ed.⟩ Tigga, Leo: Hinduism, Roma 1963, 30–52; ebenso in Paul Hacker: Kleine Schriften, ⟨ed.⟩ Schmithausen, Lambert, Wiesbaden, 270–292

Hacker, Paul: Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 36 (1952), Münster/Westf., 277–293; ebenso in Paul Hacker: Kleine Schriften, ⟨ed.⟩ Schmithausen, Lambert, Wiesbaden, 120–136

Hacker, Paul: Kleine Schriften, ⟨ed.⟩ Schmithausen, Lambert, Wiesbaden 1978

Hacker, Paul: Notes on the Māṇḍūkyopaniṣad and Śaṅkara's Āgamaśāstravivaraṇa, in: ⟨edd.⟩ Ensink, Jacob / Gaeffke, Peter: India Maior. Congratulatory Volume Presented to J. Gonda, Leiden 1972, 115–132; ebenso in Paul Hacker: Kleine Schriften, ⟨ed.⟩ Schmithausen, Lambert, Wiesbaden, 252–269

Hadot, Pierre: Exercices spirituels et philosophie antique, Paris 1981

Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991

Hadot, Pierre: Porphyre et Victorinus, 2 Vols., Paris [1968]

Halbfass, Wilhelm: Indien und Europa, Basel–Stuttgart 1981

Halbfass, Wilhelm: „Inklusivismus" und „Toleranz" im Kontext der indisch-europäischen Begegnung, in: ⟨ed.⟩ Oberhammer, Gerhard: Inklusivismus. Eine indische Denkform, Wien 1983, 29–60

Halder, Alois / Müller, Max: Philosophisches Wörterbuch. Erweiterte Neuausgabe, Freiburg–Basel–Wien 1993 (Neuausgabe)

Hamilton, William: Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, Edinburgh–London 1866

Hansen, Chad: Linguistic Skepticism in the Lao Tzu, in: Philosophy East and West 31 (1981), Honolulu 1981, 321–336

Harder, Richard: Kleine Schriften, München 1960

Harlez, Ch. de: Lao-Tze. Le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VIe siècle avant notre ère, in: Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie Royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique 37 (1886), Bruxelles 1886, 1–32

Harris, R. Baine ⟨ed.⟩: Neoplatonism and Indian Thought, Delhi 1992 ([1]1982)

Hasler, Ludwig: Die skeptische Zerstörung der Esoterik, in: ⟨edd.⟩ Holzhey, Helmut / Zimmerli, Walther Ch.: Esoterik und Exoterik der Philosophie, Basel–Stuttgart 1977, 32–51

Hasurkar, Srinath S.: The Undefinability of the Cause, in: Bharatīya Vidyā 18 (1958), Bombay 1958, 32–48

Hasurkar, Srinath S.: The Undefinability of the Divisions of Time: As Enunciated by Shreeharsa, in: Indian Philosophy and Culture 4 (1959), Vrindaban/India 1959, 89–97

Hasurkar, Srinath S.: The Undefinability of the Entity and the Non-Entity as Proved by Shreeharsa, in: Vedanta Kesari 46 (1959), Madras 1959, 209–215

Hecker, Max F.: Schopenhauer und die Indische Philosophie, Köln 1897

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion – Teil 2. Die bestimmte Religion / a. Text, ⟨ed.⟩ Jaeschke, Walter, Hamburg 1985

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke, 20 Bde., ⟨Editionsredaktion⟩ Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus, Frankfurt/M. 1986

Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund, Pfullingen [5]1978 ([1]1957)

Heidegger, Martin: Die Technik und die Kehre, Pfullingen [8]1991

Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, Tübingen [4]1976 ([1]1953)

Heidegger, Martin: Gelassenheit, Pfullingen [2]1960

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, 102 Bde., Frankfurt/M. 1975–noch andauernd

Heidegger, Martin: Holzwege, Frankfurt/M. [6]1980 ([1]1950)

Heidegger, Martin: Identität und Differenz, Pfullingen [4]1957

Heidegger, Martin: Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen [4]1961

Heidegger, Martin: „Nur noch ein Gott kann uns retten". Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. 9. 1966, in: Der Spiegel, 30. Jg., 23 (1976), Hamburg 31. 5. 1976, 193, 196, 198–199, 201, 204, 206, 212, 214, 217, 219

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen [15]1979

Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen [7]1982 ([1]1959)

Heidegger, Martin: Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969; Zähringen 1973, Frankfurt/M. 1977

Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen [5]1985 ([1]1954)

Heidegger, Martin: Was heißt denken?, Tübingen [3]1971

Heidegger, Martin: QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE? Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen [4]1966

Heidegger, Martin: Wegmarken, Frankfurt/M. [2]1978 ([1]1967)

Heidegger, Martin: Zollikoner Seminare, ⟨ed.⟩ Boss, Medard, Frankfurt/M. 1987

Heidegger, Martin: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969

Heidel, Alexander: The Babylonian Genesis, Chicago–London [2]1951 ([1]1942)

Heiler, Friedrich: Die buddhistische Versenkung: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, München [2]1922 ([1]1918)

Heine, Heinrich: Sämtliche Schriften, Vol. 5, ⟨ed.⟩ Briegleb, Klaus, München 1974

Heinrich, Walter: Der Sonnenweg, Interlaken/Schweiz 1985

Heinrichs, Maurus: Synderesis und Apatheia. Ein Beitrag zur Theologie Bonaventuras im östlichen Raum, in: ⟨ed.⟩ Commissio internationalis Bonaventuriana: S.[anctus] Bonaventura 1274–1974, Vol. 3: Philosophica, Grottaferrata 1973, 623–695

Hessing, Siegfried: Prologue with Spinozana – parallels via East and West, in: ⟨ed.⟩ idem: Speculum Spinozanum 1677–1977, London–Boston 1978, 1–62

Hessing, Siegfried: Proton axioma kai proton pseudos, in: ⟨ed.⟩ idem: Speculum Spinozanum 1677–1977, London–Boston 1978, 240–322

Hierotheos: The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos (syr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Marsh, F. S., London–Oxford 1927

Hippolytus ⟨Papa, Antipapa⟩: Refutatio omnium haeresium, ⟨ed.⟩ Marcovich, Miroslav, Berlin–New York 1986

Hiriyanna, M.: Outlines of Indian Philosophy, London 1951 (2nd impr.; [1]1932)

Hiriyanna, M.: The Essentials of Indian Philosophy, London–Boston–Sydney 1978 ([1]1949)

Hirsch, Emanuel: Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gütersloh 1926

Hoburg, Christian: Theologia Mystica; oder Geheime Krafft = Theologia der Alten/In drey Theile abgefasset, Sulzbach 1730

Høffding, Harald: Religionsphilosophie, Leipzig 1901

Hölscher, Uvo: Anaximander und die Anfänge der Philosophie, in: Hermes 81 (1953), Wiesbaden 1953, 257–277; 385–418

Hörmann, Werner: Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien, Augsburg 1991

Hofe, Joh. von: J. G. Fichtes religiöse Mystik nach ihren Ursprüngen untersucht, Bern 1904

Hofmann, Johann Baptist: Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, Darmstadt 1966

Hopkins, Jeffrey: Meditation on Emptiness, London–Ulverston 1983

Horkheimer, Max: Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. Ausgewählte Essays, Frankfurt/M. [2]1976

Hubbeling, H. G.: Logic and Experience in Spinoza's Mysticism, in: ⟨ed.⟩ Bend, J. G. van der: Spinoza on Knowing, Being and Freedom, Assen/NL 1974, 126–143

Hubbeling, H. G.: The Logical and Experiential Roots of Spinoza's Mysticism – an Answer to Jon Wetlesen, in: ⟨ed.⟩ Hessing,

Siegfried: Speculum Spinozanum 1677–1977, London–Boston 1978, 323–329

Hume, David: The Natural History of Religion, ⟨ed.⟩ Colver, A. Wayne, and Dialogues concerning Natural Religion, ⟨ed.⟩ Price, John Valdimir, Oxford 1976

Huntington, C. W. with Wangchen, Geshé Namgyal: The Emptiness of Emptiness, Honolulu 1989

Hurvitz, Leon: The First Systematization of Buddhist Thought in China, in: Journal of Chinese Philosophy 2 (1975), Dordrecht 1975, 361–388

Husserl, Edmund: Husserliana. Husserls gesammelte Werke (bisher 29 Bde.), verschiedene Editoren, Den Haag 1950–noch andauernd

Husserl, Edmund: Über die Reden Gotamo Buddhos II. Edmund Husserl, in: Der Piperbote für Kunst und Literatur 2–1 (1925), München 1925, 18–19

Iamblichus: De vita Pythagorica liber (gr./dt.), ⟨ed./tr.⟩ von Albrecht, Michael, Zürich–Stuttgart 1963

Iamblichus: Theologumena arithmeticae, ⟨edd.⟩ Falco, Victorius de (/ Klein, Udalricus), Stuttgart 1955

Ingardia, Richard: Bradley. A Research Bibliography, Bowling Green/Ohio 1991

Inge, William Ralph: Christian Mysticism, London 1899

Inge, William Ralph: The Philosophy of Plotinus, 2 Vols., Westport/CT ^{3}1968 (^{1}1929)

Ishigami, Mitchiko: Le Bouddha, Pyrrhon et Montaigne, in: Bulletin de la Société des Amis de Montaigne, 5e. Sér. 5 (1973), Paris 1973, 11–23

Iti-Vuttaka: ⟨ed.⟩ Windisch, Ernst, London 1948 (repr. of ^{1}1889)

Iti-Vuttaka: ⟨tr.⟩ Woodward, F. L.: Minor Anthologies, Vol. 2, Udāna: Verses of Uplift and Itivuttaka: As it was said, London 1935

Jacob, G. A.: Upaniṣadvākyakośaḥ. A Concordance to the Principal Upaniṣads and Bhagavadgītā, Delhi et al. 1985 (repr. of ^{1}1891)

Jacobs, Wilhelm G.: Johann Gottlieb Fichte, Reinbek bei Hamburg 1984

Jacobson, Nolan P.: The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy, in: Philosophy East and West 19 (1969), Honolulu 1969, 17–37

Jaeger, Werner: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin [2]1955

Jaeger, Werner: Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1964

Jagadiswarananda, Swami: Taoism and Vedanta, in: Review of Philosophy and Religion 3 (1932), Allahabad 1932, 164–176

Janáček, Karel: Sextvs Empiricvs, Vol. 4: Indices, Lipsiae (Leipzig) 1962

Janke, Wolfgang: Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard, Fichte-Studien Supplementa, Bd. 4, Amsterdam–Atlanta 1994

Jasink, Bernardus: Die Mystik des Buddhismus, Leipzig [1&2]1922

Jaspers, Karl: Chiffren der Transzendenz, München–Zürich [4]1984

Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, Bd. 1, München–Zürich [4]1988

Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie, München–Zürich [27]1988

Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger, ⟨ed.⟩ Saner, Hans, München–Zürich [3]1989 ([1]1978)

Jaspers, Karl: Philosophie, 3 Bde., München–Zürich 1994 ([1]1932)

Jaspers, Karl: Schellings Größe und sein Verhängnis, in: Studia Philosophica 14 (1954), Basel 1954, 12–50

Jaspers, Karl: Von der Wahrheit, München–Zürich [3]1983

Jayatilleke, K. N.: Early Buddhist Theory of Knowledge, Delhi et al. [1]1980 (reprint of [1]1963)

Jayatilleke, K. N.: The Logic of Four Alternatives, in: Philosophy East and West 17 (1967), Honolulu 1967, 69–83

Jeremias, Alfred: Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart, Religionswissenschaftliche Darstellungen für die Gegenwart, Heft 6, Leipzig 1930, 1–32

Jha, Ram Chandra: The Vedāntic and the Buddhist Concept of Reality as Interpreted by Śaṃkara and Nāgārjuna, Calcutta [1]1973

Jonas, Anton: Der transcendentale Idealismus Arthur Schopenhauers und der Mysticismus des Meister Eckart, in: Philosophische Monatshefte 2 (1868–69), Berlin 1868/69, 43–74; 161–196

Jonas, Hans: Gnosis und moderner Nihilismus, in: Kerygma und Dogma 6 (1960), Göttingen 1960, 155–171

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen [3]1964 ([1]1934)

Jones, William: On the Philosophy of the Asiatics, in: Asiatic Society of Bengal: Asiatic Researches or Transactions of the Society Instituted in Bengal 4 (1799), London–Calcutta 1799, 164–180

Jowett, B.: The Dialogues of Plato, Vol. 3, Oxford [3]1892

Juan de la Cruz: Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz, Edición crítica, 3 Bde., ⟨ed.⟩ Gerardo de San Juan de la Cruz, Toledo 1912–1914

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke, Bd. 9.2: Aion, ⟨ed.⟩ Niehus-Jung, Marianne, Olten et al. 1976

Kafka, Franz: Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg, in: ⟨ed.⟩ Zimmermann, Hans Dieter: Rationalität und Mystik, Frankfurt/M. 1981, 130–144

Kafka, Franz: Sämtliche Erzählungen, ⟨ed.⟩ Raabe, Paul, Frankfurt/M. 1970

Kaltenmark, Max: Lao-Tzu und der Taoismus, Frankfurt/M. 1981

Kalupahana, David J.: Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way (skr./engl.), Albany 1986

Kamata, Yasuo: Schopenhauer und der Buddhismus, in: 65. Schopenhauer-Jahrbuch 1984, Frankfurt/M. 1984, 233–237

Kant, Immanuel: Kant's gesammelte Schriften (Akademieausgabe, bisher 29 Bde.), ⟨ed.⟩ Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin [1/2]1910–1983

Kant, Immanuel: Werke, 10 Bde., ⟨ed.⟩ Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1983 (Sonderausgabe)

Kaplan, The Nothing that Is. A Natural History of Zero, Oxford 2000 (London [1]1999)

Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist, Darmstadt 1982

Keen, C. N.: The Interaction of Russell and Bradley, in: Journal of the Bertrand Russell Archives 3 (1971), Hamilton/Ontario 1971, 7–11

Keith, A. Berriedale: Pythagoras and the Doctrine of Transmigration, in: Journal of the Royal Asiatic Society, Jg. 1909, London 1909, 569–606

Kenge, C. T.: Nāgārjuna and Gauḍapāda, in: ⟨ed.⟩ Rinpoche, Samdhong et al.: Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna, Sarnath 1977, 201–205

Kennedy, J.: Buddhist Gnosticism, the System of Basilides, in: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Jg. 1902, London 1902, 377–415

Khayyam, Omar: Rubayyat (pers./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Christensen, Arthur: Critical Studies in the Rubá'iyát of 'Umar-I-Khayyám, in: Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser 14 (1), København 1927, 1–180

Khayyam, Omar (Chajjam, Omar) (pers./dt.): ⟨ed.⟩ Naghed, Khosro, ⟨tr.⟩ Porten, Walter von der: Wie Wasser im Strom, wie Wüstenwind: Gedichte eines Mystikers (Rubâ'îyât), Meerbusch 1992

Kierkegaard, Søren: Gesammelte Werke, 1. Abt., 1. Tl.: Entweder/Oder, ⟨edd.⟩ Hirsch, Emanuel / Gerdes, Hayo, Düsseldorf 1956

Kierkegaard, Søren: Gesammelte Werke, 10. Abt.: Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est, ⟨edd.⟩ Hirsch, Emanuel / Gerdes, Hayo, Gütersloh [2]1985

Kierkegaard, Søren: Gesammelte Werke, 16. Abt., 1.; 2. Tl.: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, ⟨edd.⟩ Hirsch, Emanuel / Gerdes, Hayo, Düsseldorf–Köln 1957–1958

Kim, Jin: Kants Postulatenlehre, ihre Rezeption durch Ernst Bloch und ihre mögliche Anwendung zur Interpretation des Buddhismus, Frankfurt/M.–Bern–New York–Paris 1988

King, C. W.: The Gnostics and their Remains, Minneapolis 1973

King, Richard: Śūnyatā and Ajāti: Absolutism and the Philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda, in: Journal of Indian Philosophy 17 (1989), Dordrecht–Boston 1989, 385–405

Klibansky, Raymond: The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages & Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance, Millwood/New York–London–Nendeln/Liechtenstein 1982 (reprint of 1939)

Klopfenstein, Martin A.: Die Skepsis des Qohelet, in: Theologische Zeitschrift 28 (1972), Basel 1972, 97–109

Koch, Josef: Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 16), Köln–Opladen 1956

Koch, Josef: Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift De coniecturis gegebenen Problemen, in: ⟨ed.⟩ Haubst, Rudolf: Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964. Die wissenschaftlichen Referate (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4 (1964), Mainz 1964, 164–173

Köchler, Hans: Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie, Meisenheim/Glan 1974

Köchler, Hans: Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers, Meisenheim/Glan 1978

Koller, John M.: Early Skepticism in India, in: Philosophy East and West 27 (1977), Honolulu 1977, 155–164

Konfuzius: Lun Yü, ⟨tr.⟩ Wilhelm, Richard: Kungfutse. Gespräche · Lun Yü, Köln 1982

Kopper, Joachim: Die Stellung der ›Kritik der reinen Vernunft‹ in der neueren Philosophie, Darmstadt 1984

Krämer, Hans [Joachim]: Arete bei Platon und Aristoteles, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1959, 6. Abhandlung, Heidelberg 1959

Krämer, Hans: Platons Unbeschriebene Lehre, in: ⟨edd.⟩ Kobusch, Theo / Mojsisch: Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, 249–275

Krause, Martin / Labib, Pahor ⟨edd./trr.⟩: Die Drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo, Wiesbaden 1962

Kreibig, Josef Clemens: Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus, Wien 1896

Kudlien, Fridolf: Hermophilos und der Beginn der medizinischen Skepsis, in: ⟨ed.⟩ Flashar, Hellmut: Antike Medizin, Darmstadt 1971, 280–295

Lactantius, L. Caelus Firmianus: De ira Dei (lat./dt.), ⟨edd./trr.⟩ Kraft, H. / Wlosok, A., Darmstadt 1957

Lactantius, L. Caelus Firmianus: Opera omnia, Pars 1: Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum, ⟨ed.⟩ Brandt, Samuel, Pragae–Vindobonae–Lipsiae 1890

Lämmli, Franz: Vom Chaos zum Kosmos, 2 Halbbde., Basel 1962

Lai, Whalen W.: Further Developments of the Two Truths Theory in China, in: Philosophy East and West 30 (1980), Honolulu 1980, 139–161

Lai, Whalen W.: Once More on the Two Truths: What Does Chi-Tsang Mean by the Two Truths as 'Yüeh-Chiao'?, in: Religious Studies 19 (1983), London 1983, 505–521

Lamotte, Étienne ⟨tr.⟩: Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra), 5 tomes, Louvain-La-Neuve 1970–1981 (z. Tl. Nachdrucke)

Lao-Tzu: Te-tao ching, ⟨tr.⟩ Henricks, Robert G., New York 1989

Laotse: Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben, ⟨tr.⟩ Wilhelm, Richard, Düsseldorf–Köln 1979

Largier, Niklaus: Bibliographie zu Meister Eckhart, Freiburg/Schweiz 1989

Lauha, Aarre: Kohelet, Neukirchen-Vluyn 1978

Lauth, Reinhard: Hegel vor der Wissenschaftslehre, Stuttgart 1987

Lauth, Reinhard: „Ich habe die Wahrheit gesehen". Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung von Reinhard Lauth, München 1950

Lauth, Reinhard: Spinoza vu par Fichte, in: Archives de philosophie 41 (1978), Paris 1978, 27–48

Lawatsch, Hans-Helmut: Fichte und die hermetische Demokratie der Freimaurer, in: ⟨edd.⟩ Hammacher, Klaus et al.: Fichte-Studien 3 (1991) (Sozialphilosophie), Amsterdam–Atlanta 1991, 204–218

Le Cocq, Rhoda P.: The Radical Thinkers. Heidegger and Śrī Aurobindo, Pondicherry 1972

Lee Jin-Woo: Macht und Vernunft im politischen Denken Machiavellis, Frankfurt/M.–Bern–New York 1987

Leese, Kurt: Von J. Böhme zu Schelling, in: Weisheit und Tat 4 (1927), Erfurt 1927, 39–61

Lehmann, Johannes: Buddha. Leben Lehre Wirkung, München 1980

Leisegang, Hans: Die Gnosis, Stuttgart ^{4}1955

Levy, Ludwig: Das Buch Qoheleth, Leipzig 1912

Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, 3 Bde., Stuttgart 1979 (Nachdruck der Ausg. Leipzig ^{1}1872–1878)

Liboron, Herbert: Die karpokratianische Gnosis, Leipzig 1938

Liddle, Henry George / Scott, Robert: A Greek-English Lexicon, Oxford ^{9}1968 (reprint of ^{9}1940; ^{1}1843)

Liebenthal, Walter ⟨tr.⟩: Chao Lun. The Treatises of Seng-chao, London–New York–Hong Kong ^{2}1968

Lin Yutang: The Wisdom of Laotse, New York 1976

Lindtner, Chr.: Nāgārjuniana, Delhi et al. 1987 (^{1}1982)

Loewe, Johann Heinrich: Die Philosophie Fichtes nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza, Hildesheim–New York 1976 (Nachdruck)

Long, A. A.: Aristotle and the History of Greek Scepticism, in: ⟨ed.⟩ O'Meara, Dominic J.: Studies in Aristotle, Washington/DC 1981, 79–106

Long, A. A.: Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist, in: Proceedings of the Cambridge Philological Society 204 (New Ser.) 24 (1978), Cambridge 1978, 68–91

Lopez, Donald S., Jr.: A Study of Svātantrika, Ithaca/N.Y. 1987

Loretz, Oswald: Qohelet und der alte Orient, Freiburg–Basel–Wien 1964

Loy, David: Enlightenment in Buddhism and Advaita Vedanta: Are Nirvana and Moksha the Same?, in: International Philosophical Quarterly 22 (1982), New York 1982, 65–74

Loy, David: Nonduality, New Haven–London 1988

Loy, David: The Paradox of Causality in Madhyamika, in: International Philosophical Quarterly 25 (1985), New York 1985, 63–72

Loy, David: Wei-Wu-Wei: Nondual Action, in: Philosophy East and West 35 (1985), Honolulu 1985, 73–86

Lubac, Henri de: La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident, Paris 1952

Lucretius: De rerum natura (lat./engl.), ⟨tr.⟩ Rouse, W. H. D. (revised by: Smith, Martin Ferguson), Cambridge/MA–London 1955

Lütgert, Wilhelm: Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende, Bd. 2, Hildesheim 1967 (Nachdruck d. Ausg. Gütersloh 1923)

Lukian(os) (gr./engl.): ⟨ed./tr.⟩ Harmon A. M. et al.: Lucian in eight Volumes, Cambridge/MA–London 1961–1972 (repr.)

Lukian(os): Werke in drei Bänden, ⟨tr.⟩ Wieland, Christoph Martin, ⟨edd.⟩ Werner, Jürgen / Greiner-Mai, Herbert, Berlin–Weimar 1974

Luz, Menahem: Cynics as Allies of Scepticism, in: ⟨ed.⟩ Bargeliotes, L. C.: Scepticism: Inter-Disciplinary Approaches, Athens 1990, 101–114

Mabbett, I. W.: Nāgārjuna and Zeno on Motion, in: Philosophy East and West 34 (1984), Honolulu 1984, 401–420

Mac Dowell, Mark: A Comparative Study of the Teachings of Don Juan and Madhyamaka Buddhism, Delhi et al. [1]1986 (repr. of [1]1981)

Maccoll, Norman: The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, London–Cambridge 1869

Madhavananda, Swami ⟨ed./tr.⟩: The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. With Commentary of Śaṅkarācārya (Upaniṣad Text: skr./engl.; Commentary Text engl.), Calcutta [7]1988

Magid, Shaul: Through the Void: The Absence of God in R. Naḥman of Bratzlav's *Likkutei MoHaRan*, in: Harvard Theological Review 88 (1995), Cambridge/MA, 495–519

Magliola, Robert: Derrida on the Mend, West Lafayette/Indiana 1986 (rerprint of [1]1984)

Mahadevan, T. M. P.: Gauḍapāda. A Study in Early Advaita, Madras 1975

Mahnke, Dietrich: Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant, in: Blätter für Deutsche Philosophie 13 (1939–40), Berlin (Nachdruck: Amsterdam 1971) 1939/40, 1–73

Mahnke, Dietrich: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Stuttgart–Bad-Cannstatt 1966 (Faksimile-Neudruck d. Ausg. Halle 1937)

Maimonides, Moses (Maimon, Mose Ben): Führer der Unschlüssigen, 2 Bde., ⟨tr.⟩ Weiss, Adolf, Hamburg 1972

Majjhima-Nikāya, 4 Vols., ⟨edd.⟩ Trenckner, V. / Chalmers, R., London 1888–1925

Majjhima-Nikāya: ⟨tr.⟩ Horner, I. B.: Middle Length Sayings, 3 Vols., London 1954–1959

Mal, Bahadur: The Religion of the Buddha and Its Relation to Upaniṣadic Thought, Hoshiarpur/India [1]1958

Malherbe, Abraham, J. ⟨ed.⟩: The Cynic Epistles (gr./engl.), Atlanta/Georgia 1986 (reprint of [1]1977)

Mall, Ram Adhar: Buddhismus: Religion der Postmoderne?, Hildesheim 1990

Mall, Ram Adhar: Philosophie im Vergleich der Kulturen, Darmstadt 1995

Mall, Ram Adhar / Hülsmann, Heinz: Die drei Geburtsorte der Philosophie. China • Indien • Europa, Bonn 1989

Mansel, Henry Longueville: The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries, New York 1980 (reprint of 1875)

Mansfeld, Jaap: Die Vorsokratiker, Bd. 1 (gr./dt), Stuttgart 1983

Marc Aurel: In se ipsum (TA EIS EAUTON), (gr./dt.), ⟨ed./tr.⟩ Nickel, Rainer: Wege zu sich selbst, München–Zürich 1990

Marlow, A. N.: Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy, in: Singh, Nagendra Kumar ⟨ed.⟩: International Encyclopaedia of Buddhism, Vol. 18 (Greek), New Delhi 1996, 77–85

Marx, Karl: Die Frühschriften, ⟨ed.⟩ Landshut, Siegfried, Stuttgart 1953

Marx, Karl: Marx Engels Werke, Erg. Bd. 1, Berlin 1968

Maßmann, H. F.: Erläuterungen zum Wessobrunner Gebet des achten Jahrhunderts, Niederwalluf bei Wiesbaden 1971 (Nachdruck der Ausg. [1]1824)

Matilal, Bimal Krishna: Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis, The Hague–Paris 1971

Matilal, Bimal Krishna: Is *prasaṅga* a Form of Deconstruction?, in: Asiatische Studien (Études asiatiques) 46–1 (1992), Bern et al. 1992, 280–296

Matilal, Bimal Krishna: Logical and Ethical Issues of Religious Belief, Calcutta 1982

Matilal, Bimal Krishna: Mysticism and Reality: Ineffability, in: Journal of Indian Philosophy 3 (1975), Dordrecht 1975, 217–252

Matilal, Bimal Krishna: The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), Ahmedabad 1981

Matilal, Bimal Krishna: The Logical Illumination of Indian Mysticism, Oxford 1977, 36 pp.

Mauthner, Fritz: Skeptizismus und Judentum, ⟨edd./adnott.⟩ Betz, Frederick / Thunecke, Jörg, in: Studia Spinozana 5 (1989), Würzburg 1989, 275–307

Mauthner, Fritz: Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bde., Leipzig ²1923–1924

Maximus Tyrius: Philosophumena, ⟨ed.⟩ Hobein, H., Lipsiae 1910

May, Jacques: Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti (douze chapitres), Paris 1959

May, Jacques: Kant et le Mādhyamika, in: Indo-iranian Journal 3 (1959), The Hague 1959, 102–111

May, Jacques: La philosophie bouddhique de la vacuité, in: Studia Philosophica 18 (1958), Basel 1958, 123–137

May, Jacques: On Mādhyamika Philosophy, in: Journal of Indian Philosophy 6 (1978), Dordrecht–Boston 1978, 233–241

May, Reinhard: Ex oriente lux, Stuttgart 1989

Mayrhofer, Manfred: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary, 4 Bde., Heidelberg 1956–1980

McEvilley, Thomas: Early Greek Philosophy and Mādhyamika, in: Philosophy East and West 31 (1981), Honolulu 1981, 141–164; ebenso in: Singh, Nagendra Kumar ⟨ed.⟩: International Encyclopaedia of Buddhism, Vol. 18 (Greek), New Delhi 1996, 55–76; ≈ McEvilley, Thomas: The Shape of Ancient Thought, Kapitel 16, 419–449

McEvilley, Thomas: Penelope's Night Work: Negative Thinking in Greek Philosophy, in: Idem / Denson, G. Roger: Capacity. History, the World, and the Self in Contemporary Art and Criticism, Amsterdam 1996, 166–187

McEvilley, Thomas: Plotinus and Vijñānavāda Buddhism, in: Philosophy East and West 30 (1980), Honolulu 1980, 181–193; ebenso in: Singh, Nagendra Kumar ⟨ed.⟩: International Encyclopaedia of Buddhism, Vol. 18 (Greek), New Delhi 1996, 86–97; ≈ McEvilley, Thomas: The Shape of Ancient Thought, Kapitel 23, 568–584

McEvilley, Thomas: Pyrrhonism and Mādhyamika, in: Philosophy East and West 32 (1982), Honolulu 1982, 3–35; ohne Fnn. ebenso in: Singh, Nagendra Kumar ⟨ed.⟩: International Encyclopaedia of Buddhism, Vol. 18 (Greek), New Delhi 1996, 98–124; ≈ McEvilley, Thomas: The Shape of Ancient Thought, Kapitel 17, 450–490

McEvilley, Thomas: The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies, New York 2002

McEvilly, Wayne: Kant, Heidegger, and the Upaniṣads, in: Philosophy East and West 12 (1962), Honolulu 1962, 311–318

McNeile, A. H.: An Introduction to Ecclesiastes with Notes and Appendices, Cambridge 1904

Medicus, Fritz: Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie, in: Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus 1/3–4 (1918/19), Erfurt 1918/19, 158–169

Mehlig, Johannes: Weisheit des alten Indien, 2 Bde., München 1987

Mehta, J. L.: Heidegger and Vedanta: Reflections on a Questionable Theme, in: International Philosophical Quarterly 18 (1978), New York 1978, 121–149

Mensi-Klarbach, Alfred: Buddhistische Anklänge bei Deutschen Mystikern, in: Buddhistischer Weltspiegel 1 (1919–20), Leipzig 1919/20, 76–89

Merlan, Philip: From Platonism to Neoplatonism, The Hague ^{3}1968 (^{1}1953)

Mette, Hans Joachim: Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustrum 26, 7–94): Von Lakydes bis zu Kleitomachos, in: Lustrum 27 (1985), Göttingen 1985, 39–148

Mette, Hans Joachim: Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane, in: Lustrum 26 (1984), Göttingen 1984, 7–94

Michel, Diethelm: Qohelet, Darmstadt 1988

Milindapañha: ⟨ed.⟩ Trenckner V.: The Milindapanho, London–Edinburgh 1880

Milindapañha: ⟨tr.⟩ Nyanatiloka: Milindapanha. Die Fragen des Königs Milinda, Interlaken 1985

Misra, Ganeswar: Sources of Monism: Bradley and Śaṅkara, Meerut/India [1]1986

Misra, R. S.: Studies in Philosophy and Religion, Varanasi 1971

Mistry, Freny: Nietzsche and Buddhism, Berlin–New York 1981

Miyamoto, Shōson: The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, in: ⟨ed.⟩ Yamaguchi, Susumu: Buddhism and Culture. Dedicated to Dr. Daisetz Teitaro Suzuki in Commemoration of His 90th Birthday, Kyoto 1960, 67–88

Montaigne, Michel de: Gesammelte Schriften Michel de Montaignes, Bde. 3–4, ⟨trr.⟩ Flake, Otto / Weigand, Wilhelm, München–Berlin 1915

Montaigne, Michel de: Les Essais, 5 vols. en 3 vols., ⟨edd.⟩ Strowski, Fortunat / Gebelin, Francois / Villey, Pierre, Hildesheim–New York 1981 (Nachdruck d. Ausg. Bordeaux 1919–1933)

Mookerjee, Satkari: The Absolutist's Standpoint in Logic, in: idem ⟨ed.⟩: The Nava-Nalanda-Mahavira Research Publication, Vol. 1, Nalanda/Patna s.a. (ca. 1957), 1–175

Mookerjee, Satkari: The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, Delhi et al. [2]1978 ([1]1944)

Mora, Juan Miguel de: Mathematics, Zero and Infinity, in: ⟨edd.⟩ Kumar, A. et al.: Studies in Indology. Prof. Rasik Vihari Joshi Felicitation Volume, New Delhi 1988–1989, 103–112

More, Paul Elmer: Hellenstic Philosophies, Princeton et al. 1923

More, Paul Elmer: Platonism, New York [3]1969 ([1]1917)

Mortley, Raoul: Ancient Mysticism, North Ryde/Australia 1981, 12 pp.

Mortley, Raoul: From Word to Silence, 2 Vols., Bonn 1986

Much, Hans: Buddha und wir, Hamburg 1919

Mühlethaler, Jacob: Die Mystik bei Schopenhauer, Berlin 1910

Müller, A.: Megarisch, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel (Darmstadt) 1980, 1002–1003

Müller, F. Max: Damals und Jetzt, in: Deutsche Rundschau 41 (1884), Berlin 1884, 414–423

Müller, F. Max: The Six Systems of Indian Philosophy, London et al. 1977 (repr. d. Ausg. 1919)

Muir, M. M. Pattison: Alchemy and the Absolute, in: Mind, New Ser. 22 (1913), London 1913, 48–61

Muirhead, John Henry: The Platonic Tradition in Anglo Saxon Philosophy, London 1931

Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: British Idealism, in: ⟨edd.⟩ Radhakrishnan, Sarvepalli et al.: History of Philosophy. Eastern and Western, Vol. 2, London [1]1957 (reprint), 299–316

Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: Idealistic Trends of Contemporary India, in: Philosophic Quarterly 33 (1960), Amalner (resp. Madras) 1960, 111–121

Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: Nāgārjuna and Śaṅkara, in: University of Allahabad Studies 13 (1938), Allahabad 1938, 1–18

Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: The Crux of Monism, in: Philosophical Quarterly 38 (1965), Amalner (resp. Madras) 1965, 1–13

Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: The Nature of Self, Allahabad [2]1943 ([1]1938)

Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: The Role of Reasoning in Advaita Philosophy, in: University of Allahabad Studies 12 (1936), Allahabad 1936, 117–129

Muller, Robert ⟨tr.⟩: Les Mégariques. Fragments et témoignages, Paris 1985

Murphy, Roland: Kohelet, der Skeptiker, in: Concilium 12 (1976), Einsiedeln–Zürich–Mainz 1976, 567–570

Murti, T.[irupattur] R.[amaseshayyer] V.[enkatachala]: Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta, in: ⟨ed.⟩ Sprung, Mervyn: The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta, Dordrecht–Boston 1973, 9–26

Murti, T.[irupattur] R.[amaseshayyer] V.[enkatachala]: The Central Philosophy of Buddhism, London [2]1960 ([1]1955)

Nachman of Bratzlav, The Torah of the Void, translated and adapted from the Yiddish [*Likkuttei Me-Ha Ran* 1:64] by Schachter, Zalman M., in: Tree 4 (1974), Santa Barbara/CA, 122–136

Naess, Arne: Scepticism, London–New York 1968

Naess, Arne: Through Spinoza to Mahāyāna Buddhism or through Mahāyāna Buddhism to Spinoza?, in: ⟨ed.⟩ Wetlesen, Jon: Spinoza's Philosophy of Man, Oslo–Bergen–Tromsø 1978, 136–158

Nagao, Gadjin M.: Mādhyamika and Yogācāra, Albany 1991

Nagao, Gadjin M.: The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, Albany 1989

Nāgārjuna: Acintyastava (skr./tibet./engl.), in: ⟨ed./tr.⟩ Lindtner Chr.: Nāgārjuniana, Delhi et al. 1st Ind. 1987 (1982), 140–161

Nāgārjuna: Bodhicittavivaraṇa (skr. fragm./tibet./engl.), in: ⟨ed./tr.⟩ Lindtner Chr.: Nāgārjuniana, Delhi et al. 1st Ind. 1987 (1982), 184–217

Nāgārjuna: Catustava (skr./engl.), ⟨edd./trr.⟩ Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism, Delhi 1995, 101–153

Nāgārjuna: Lokātītastava (skr./tibet./engl.), in: ⟨ed./tr.⟩ Lindtner Chr.: Nāgārjuniana, Delhi et al. 1st Ind. 1987 (1982), 128–139

Nāgārjuna: Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay (skr./engl.), ⟨tr.⟩ Inada, Kenneth K., Tokyo 1970Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Kalupahana, David J.: Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way, Albany 1986

Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā, ⟨ed.⟩ Vallée Poussin, Louis de la: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Osnabrück 1970 (Neudruck d. Ausg. 1903–1913) [in der Literaturliste meines Werkes H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, sind auf pp. 344–346, die meisten bis zum Jahr 2020 erschienenen Sanskrit-Editionen und Übersetzungen ins Englische, Französische und Deutsche der Mūlamadhyamaka-Kārikā verzeichnet]

Nāgārjuna: Niraupamyastavaḥ (skr./tibet./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Tucci, Giuseppe: Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna, in: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Ser. 99 (1932), London 1932, 312–321

Nāgārjuna: Paramārthastavaḥ (skr./tibet./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Tucci, Giuseppe: Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna, in: Journal

of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Ser. 99 (1932), London 1932, 322–325

Nāgārjuna: Ratnāvalī, ⟨tr.⟩ Hopkins, Jeffrey / Rimpoche, Lati / Klein, Anne: The Precious Garland and The Song of the Four Mindfulnesses, Delhi et al. [1]1975

Nāgārjuna: Śūnyatāsaptati (tibet./engl.), in: ⟨ed./tr.⟩ Lindtner Chr.: Nāgārjuniana, Delhi et al. [1st Ind.]1987 ([1]1982), 34–69

(Pseudo-) Nāgārjuna: Twelve Gate Treatise, ⟨tr.⟩ Cheng Hsueh-li: Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise, Dordrecht–Boston–London 1982

Nāgārjuna: Vaidalyaprakaraṇa (tib./engl.), ⟨edd./trr.⟩ Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya) Vaidalyaprakaraṇa, Delhi 1995

Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī (skr./engl.), ⟨edd.⟩ Johnston, E. H. / Kunst, Arnold, ⟨tr.⟩ Bhattacharya, Kamaleswar: The Dialectical Method of Nāgārjuna, Delhi et al. [2]1986 ([1]1978)

Nāgārjuna: Yuktiṣaṣṭikā (skr. fragm./tibet./engl.), in: ⟨ed./tr.⟩ Lindtner Chr.: Nāgārjuniana, Delhi et al. [1st Ind.]1987 ([1]1982), 102–119

Nakamura, Hajime: A Comparative History of Ideas, London et al. [2]1986

Nakamura, Hajime: Buddhist Logic Expounded by Means of Symbolic Logic, in: Journal of Indian and Buddhist Studies 7 (1958), Tokyo 1958, 1–21

Nakamura, Hajime: Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes, Delhi et al. [1st Ind.]1987 ([1]1980)

Nakamura, Hajime: The Problem of Self in Buddhist Philosophy, in: ⟨edd.⟩ Coward, Harold / Sivaraman, Krishna: Revelation in Indian Thought. A Festschrift in Honour of Professor T. R. V. Murti, Emeryville/Cal. 1977, 99–118

Nambara, Minoru: Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960), Bonn 1960, 143–277; 306–319

Ñānajīvako, Bhikkhu: Buddhismus: Religion oder Philosophie?, in: 60. Schopenhauer-Jahrbuch 1979, Frankfurt 1979, 31–55

Ñānajīvako, Bhikkhu (Veljacic, Chedomil): Dependence of Punarbhava on Karma in Buddhist Philosophy, in: Indian Philosophical Annual 1 (1965), Madras 1965, 32–37 (1–6)

Ñānajīvako, Bhikkhu: Hegel and Indian Philosophy, in: Synthesis Philosophica 3.1 (1987), Zagreb 1987, 203–224

Ñānajīvako, Bhikkhu (Veljacic, Chedomil): Indian Analogies in the Philosophy of Plotinus, in: Indian Philosophical Annual 4 (1968), Madras 1968, 243–262

Ñānajīvako, Bhikkhu: Karma – The Ripening Fruit, in: Main Currents in Modern Thought 29 (1972), New Rochelle 1972, 28–36

Ñānajīvako, Bhikkhu (Velyachich, Chedomil): My Approach to Indian Philosophy, in: Indian Philosophical Annual 2 (1966), Madras 1966, 303–315

Ñānajīvako, Bhikkhu: Schopenhauer and Buddhism (The Wheel Publications Nos. 144, 145, 146), Kandy/Sri Lanka 1970

Ñānajīvako, Bhikkhu: The Ethos of Knowledge in Kantian and in Buddhist Philosophy, in: Kant-Studien 77 (1986), Berlin–New York 1986, 59–83

Ñānajīvako, Bhikkhu: The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche, in: Indian Philosophical Quarterly 12 (1985), Poona 1985, 319–340

Ñānajīvako, Bhikkhu: The Philosophy of Disgust – Buddho and Nietzsche, in: 58. Schopenhauer-Jahrbuch 1977, Frankfurt/M. 1977, 112–132

Narain, Harsh: Śūnyavāda: A Reinterpretation, in: Philosophy East and West 13 (1963), Honolulu 1963, 311–338

Narain, Harsh: The Nature of Madhyamika Thought, in: ⟨ed.⟩ Rinpoche, Samdhong et al.: Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna, Sarnath/India 1977, 175–196

Nārāyaṇasvāmi Aiyar, K. ⟨tr.⟩: Thirty Minor Upaniṣads, Delhi 1987 (reprint of ca. 1914)

Nauck, August: Tragicorum Graecorum Fragmenta (Supplementum adiecit Bruno Snell), Hildesheim–Zürich–New York ^{2}1983 (Nachdruck von Leipzig ^{2}1889)

Nawratil, Karl: Platon in Ägypten, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 28 (1974), Meisenheim/Glan 1974, 598–603

Negele, Manfred: Ein Skeptiker im Alten Testament. Das Buch Kohelet philosophisch gelesen, in: ⟨edd.⟩ Schreiber, Stefan / Stimpfle, Alois: Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy, Regensburg 2000, 13–30

Negele, Manfred: Grade der Freiheit. Versuch einer Interpretation von G. W. F. Hegels „Phänomenologie des Geistes", Würzburg 1991

Negele, Manfred: „hören – ent – sprechen" (bislang unveröffentlichtes Manuskript vom 4. 2. 1992), [Augsburg 1992], 5 pp.

Nemesius Emesenus: De natura hominis, Graece et Latine, ⟨ed.⟩ Matthaeus, Christian. Frideric., Hildesheim 1967 (Nachdruck d. Ausg. Halle 1802)

Neumann, Karl Eugen ⟨tr.⟩: Die Reden Gotamo Buddhos, 3 Bde., Zürich–Wien [1, 3, 4]1956–1957 (Bd. 1: [4]1956, Bd. 2: [3]1957, Bd. 3: [1]1957)

Ng Yu-Kwan: The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic, in: Journal of Indian Philosophy 15 (1987), Dordrecht–Boston 1987, 363–384

Nicholson, Reynold A. ⟨ed./tr.⟩: Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabarīz (pers./engl.), Cambridge 1898

Nicholson, Reynold A.: Studies in Islamic Mysticism, Cambridge et al. 1978 ([1]1921)

Nicholson, Reynold A. ⟨tr.⟩: The Kashf Al-Mahjúb, London [2(repr.)]1970 ([2]1936, [1]1911)

Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe, 15 Bde., ⟨edd.⟩ Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino, München–Berlin–New York [2]1988

Nigg, Walter: Das mystische Dreigestirn, Zürich–München 1988

Nikam, Narayanrao Appurao: Sein und Freiheit in der indischen Philosophie, in: ⟨ed.⟩ Wisser, Richard: Sinn und Sein, Tübingen 1960, 255–270

Nikolaidis, A. G.: Aristotle's Treatment of the Concept of ΠΡΑΟΤΗΣ, in: Hermes 110 (1982), Wiesbaden 1982, 414–422

Nishitani, Keiji: Was ist Religion?, Frankfurt/M. [1]1982

Norden, Eduard: Agnostos Theos, Leipzig–Berlin 1913

Novum Testamentum Tetraglotton (gr./lat./dt./engl.), ⟨edd.⟩ Theile, C. G. G. / Stier, R., Zürich 1981 (Nachdruck d. Ausg. 1858)

Nyberg, H. S.: Die Religionen des Alten Iran, Leipzig 1938

O'Daly, Gerard: Dionysius Areopagita, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8, Berlin–New York 1981, 772–780

Oehler, Klaus: Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, Hamburg [2]1985 ([1]1962)

Oetke, Claus: Die metaphysische Lehre Nāgārjuna's, in: Conceptus 22 (1988), Innsbruck–München 1988, 47–64

Oetke, Claus: Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nāgārjuna's, in: Studien zur Indologie und Iranistik 15 (1989), Reinbek 1989, 1–30

Oken, Lorenz: Lehrbuch der Naturphilosophie, Zürich [3]1843

Olaso, Ezequiel de: Objections inédites de Leibniz au principe sceptique de l'équipollence, in: ⟨ed.⟩ Funke, Gerhard: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 1.2, Berlin–New York 1974, 52–59

Oldenberg, Hermann: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881

Oldenberg, Hermann: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915

Omine, Akira: Intellektuelle Anschauung und Mystik, in: ⟨edd.⟩ Hammacher, Klaus et al.: Fichte-Studien 3 (1991) (Sozialphilosophie), Amsterdam–Atlanta 1991, 184–203

Otto, Rudolf: Das Heilige, München [29–30]s.a. (ca. 1936)

Otto, Rudolf: West-östliche Mystik, Gotha [2]1929 (ergänzt; [1]1926)

Otto, Rudolf: West-östliche Mystik, München [3]1971 (überarbeitet und gekürzt)

Padhye, A. M.: The Framework of Nāgārjuna's Philosophy, Delhi [1]1988

Pandeya, Ramchandra: Indian Studies in Philosophy, Delhi et al. [1]1977

Pandeya, Ramchandra / Manju: Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity (With Philosophical Translation of Madhyamaka Kārikā, Śūnyatā-Saptati and Vigrahavyāvartanī), Delhi [1]1991

Pappenheim, Eugen: Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneïschen Grundzügen, Leipzig 1881

Pascal, Blaise: Pensées et Opuscules, ⟨ed.⟩ Brunschvicg, Léon, Paris 1971

Patañjali: Yoga-Sūtra, ⟨ed./tr.⟩ Taimni, I. K.: The Science of Yoga. The Yoga-Sūtras of Patañjali in Sanskrit with Transliteration in Roman, Translation and Commentary in English, Adyar, Madras–Wheaton/IL–London 1986 (repr. of [1]1961)

Patrick, Mary Mills: The Greek Sceptics, New York 1929

Patrologia Graeca: Cursus completus, 161 Bde. (3 Doppel-, 1 Dreifachbd.), ⟨edd.⟩ Migne, Jacques-Paul et al., Paris 1857–1866

Patrologia Latina: Cursus completus, 221 Bde., ⟨edd.⟩ Migne, Jacques-Paul et al., Paris et al. 1887–1890

Paul, Gregor: Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit; eine kritische Untersuchung, München 1993

Paul, Gregor: Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen, in: „Freundschaft", Jubiläumsfestschrift aus Anlaß des 30jährigen Bestehens ('62~93) der Japanisch-Deutschen Gesellschaft Kumamoto, Kumamoto/Japan 1993, 158–167

Pearson, Karl: The Ethic of Freethought, London [2]1901

Pedersen, Johs.: Scepticisme iraélite, in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 10 (1930), Strasbourg–Paris 1930, 317–370

Penelhum, Terence: Skepticism and Fideism, in: ⟨ed.⟩ Burnyeat, Myles F.: The Skeptical Tradition, Berkeley et al. 1983, 287–318

Perleberg, Max: The Works of Kung-sun Lung-tzu, Westport/CT 1990 (reprint of 1952)

Pfeiffer, Robert H.: The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes, in: Journal of Biblical Literature 53 (1934), Philadelphia 1934, 100–109

Pfleiderer, Edmund: Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, Berlin 1886

Philon ⟨Iudaeus⟩ von Alexandrien, ⟨edd.⟩ Cohn, Leopold / Wendland, Paul: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, 6 Bde. / 1 Doppel-Indexband, Berlin 1962–1973 (Nachdr. von [1]1896–1930)

Photius: Bibliotheca (gr./frz.), ⟨ed./tr.⟩ Henry, René: Photius, Bibliothèque Tome 3, Paris 1962

Platon: Werke, 9 Bde., (gr./dt.), ⟨ed.⟩ Eigler, Gunther, Darmstadt [3]1990 (Sonderausgabe von [3]1990 der Ausg. Darmstadt 1973)

Platon: (Artemis) Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 8 Bde., ⟨tr.⟩ Rufener Rudolf, Zürich–München 1974

Plotinos: ⟨ed./tr.⟩ Harder, Richard: Plotins Schriften [Enneaden], (gr./dt.), 6 Haupt-/6 Ergänzungsbände, Hamburg 1956–1971

Plotinos: ⟨edd.⟩ Henry, Paul / Schwyzer, Hans-Rudolf: Plotini opera [Enneaden], 3 Vols., Oxonii (Oxford) 1964–1982

Ploutarchos: Adversus Colotem (gr./engl.), in: ⟨trr.⟩ Einarson, Benedict / De Lacy, Phillip H.: Plutarch's Moralia, Bd. 14, 1086 C–1147 A, Cambridge/MA–London 1986, 151–315

Ploutarchos: De placitis philosophorum (gr./frz.), ⟨ed./tr.⟩ Lachenaud, Guy: Plutarque, Œuvres Morales Tome 122, Opinions des philosophes, Paris 1993

Ploutarchos: Moralia 1–1147, Fragments, Index (gr./engl.), verschiedene Edd. / Trr.: Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes, Cambridge/MA–London 1962–1976 (z. Tl. reprints)

Ploutarchos: Vitae parallelae (gr./engl.), ⟨tr.⟩ Perrin, Bernadotte: Plutarch's Lives in 11 Volumes, Cambridge/MA–London 1961–1970

Pöggeler, Otto: Heideggers Topologie des Seins, in: Man and World 2 (1969), Pittsburgh 1969, 331–357

Pöggeler, Otto: Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans, in: Zeitwende 53 (1982), Karlsruhe 1982, 65–92

Pöggeler, Otto: West-East Dialogue: Heidegger and Lao-Tzu, in: ⟨ed.⟩ Parkes, Graham: Heidegger and Asian Thought, Honolulu 1987, 47–78

Politella, Joseph: Meister Eckhart and Eastern Wisdom, in: Philosophy East and West 15 (1965), Honolulu 1965, 117–133

Popkin, Richard H.: David Hume and the Pyrrhonian Controversy, in: Review of Metaphysics 6 (1952), New Haven 1952/53, 65–81

Popkin, Richard H.: Hume and Kierkegaard, in: Journal of Religion 31 (1951), Chicago 1951, 274–281

Popkin, Richard H.: Kierkegaard and Scepticism, in: Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerde en Psychologie 51 (1959), Assen/NL 1959, 123–141

Popkin, Richard H.: Pierre Bayle's Place in 17th Century Scepticism, in: ⟨ed.⟩ Dibon, Paul: Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam, Paris 1959, 1–19

Popkin, Richard H.: Skepticism, in: ⟨ed.⟩ Edwards, Paul: The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 7, New York–London 1972 (repr. of 1967), 449–461

Popkin, Richard H.: Skepticism and the Counter-Reformation in France, in: Archiv für Reformationsgeschichte 51 (1960), Gütersloh 1960, 58–87

Popkin, Richard H.: The High Road to Pyrrhonism, ⟨edd.⟩ Watson, Richard A. / Force, James E., San Diego 1980

Popkin, Richard H.: The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley–Los Angeles–London 1979

Popkin, Richard H.: The Skeptical Precursors of David Hume, in: Philosophy and Phenomenological Research 16 (1955), Buffalo 1955, 61–71

Popkin, Richard H.: The Third Force in Seventeenth-Century Thought, Leiden/NL 1992

Popkin, Richard H.: Theological and Religious Scepticism, in: Christian Scholar 39 (1956), Somerville/N.Y. 1956, 150–158

Porete, Marguerite: Le mirouer des simples ames/Speculum simplicium animarum (altfrz./lat.), ⟨edd.⟩ Guarnieri, Romana (altfrz.) / Verdeyen, Paul (lat.), Turnhout (Belgique) 1986

Porete, Marguerite: Der Spiegel der einfachen Seelen, ⟨tr.⟩ Gnädinger Louise, Zürich–München 1987

(Pseudo-)Porphyrios: In Platonis Parmenidem (gr./frz.), ⟨ed./tr.⟩ Hadot, Pierre: Fragments du commentaire de Porphyre «Sur le Parménide», in: idem, Porphyre et Victorinus, tome 2, Textes, Paris s.a. [1968], 59–113

Porphyrios: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften, ⟨ed.⟩ Harder, Richard: Plotins Schriften, Bd. 5c, Hamburg 1958

Praechter, Karl: Stilpon, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. III.A.2, Stuttgart 1929, 2525–2533

Priest, John F.: Humanism, Skepticism, and Pessimism in Israel, in: Journal of the American Academy of Religion 26 (1968), Philadelphia 1968, 311–326

Probst, P. (I.) / Dierse, U. (II.): Seelenruhe, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, ⟨edd.⟩ Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried, Darmstadt 1995, 94–105

Proklos: Elementa Theologiae (Institutio Theologiae) (gr./engl.), ⟨ed./tr./comm.⟩ Dodds, E. R.: Proclus. The Elements of Theology, Oxford ^{2}1992 (^{1}1932)

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨tr.⟩ Bartholomai, Rainer: Kommentar zu Platons Parmenides 141 E – 142 A, Sankt Augustin ^{2}2002 (^{1}1990)

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨ed.⟩ Cousin, Victor: Procli philosophi platonici opera inedita, pars tertia, continens Procli commentarium in Platonis Parmenidem, Hildesheim 1961 (reprint der Ausg. Parisiis 1864), 617–1314

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨trr.⟩ Morrow, Glenn R. / Dillon, John M.: Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, Princeton/NJ 1987

Proklos: In Platonis Parmenidem Commentaria, 3 tomi, ⟨edd.⟩ Steel, Carlos / Mace, Caroline / D'Hoine, Pieter / Gribomont, Aurelie / van Campe, Leen, Oxford–New York 2007–2009

Proklos: In Parmenidem [Commentarius in Parmenidem] (lat.), ⟨ed.⟩ Steel, Carlos: Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke, 2 tomes (mit fortlaufender Paginierung), Leuven 1982–1985

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨tr.⟩ Zekl, Hans Günter: Proklos Diadochos. Kommentar zum platonischen Parmenides, Würzburg 2010

Proklos: Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem (lat./engl.), ⟨edd./trr.⟩ Klibansky, Raymundus / Labowsky, Carlotta, London 1953

Proklos: Tria opuscula (De providentia, libertate, malo) (lat./gr.), ⟨ed.⟩ Boese, Helmut, Berlin 1960

Przywara, Erich S. J.: Augustinus, Leipzig 1934

Puhakka, Kaisa: Knowledge and Reality. A Comparative Study of Quine and Some Buddhist Logicians, Delhi et al. [1]1975

Puligandla, Ramakrishna: An Analytical Interpretation of Śaṅkara's Philosophy (unpublished paper, das mir der Autor freundlicherweise zur Verfügung stellte), Toledo/Ohio Feb. 6, 1989, 20 pp.

Puligandla, Ramakrishna: An Encounter with Awareness, Wheaton/IL et al. 1981

Puligandla, Ramakrishna: Fundamentals of Indian Philosophy, Lanham–New York–London 1985 ([1]1975)

Puligandla, Ramakrishna: How Does Nāgārjuna Establish the Relativity of All Views?, in: Mahā Bodhi 81 (1973), Colombo 1973, 157–164

Puligandla, Ramakrishna: Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, Lanham–New York–London 1985

Puligandla, Ramakrishna: Mysticism, Reality, and Value, in: Indian Philosophy and Culture 20 (1975), Vrindavan/India 1975, 86–103

Puligandla, Ramakrishna: Phenomenological Reduction and Yogic Meditation, in: Philosophy East and West 20 (1970), Honolulu 1970, 19–33

Puligandla, Ramakrishna: Pratītya-Samutpāda of Mādhyamika and the Impossibility of Transcendental Deductions, in: Mahā Bodhi 80 (1972), Colombo 1972, 390–395

Puligandla, Ramakrishna: Some Comments on Professor Kalupahana's Study Entitled Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way (unpublished paper, das mir der Autor freundlicherweise zur Verfügung stellte), Toledo/Ohio Nov. 2, 1989, 6 pp.

Rad, Gerhard von: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, München ^{6}1969

Radhakrishnan, Sarvepalli: Eastern Religions and Western Thought, Delhi et al. ^{2}1982 (4th impr.; ^{1}1939)

Radhakrishnan, Sarvepalli: Indian Philosophy, 2 Vols., London–New York ^{2}1971 (9th impr.)

Radhakrishnan, Sarvepalli ⟨ed./tr.⟩: The Principal Upaniṣads (skr./engl.), with introduction and notes, Atlantic Highlands/N. J. 1993 (2nd. pbk. printing of 1st. publ. London 1953)

Rahula, Walpola: What the Buddha Taught, London–Bedford ^{2}1985 (reprint of ^{2}1967; ^{1}1959)

Rajneesh, Bhagwan Shree: Die tantrische Vision, München 1985

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Idealistic Thought of India, New York–London 1973 (repr. of the 1953 ed., with a new Preface)

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Indian Idealism and Modern Challenges, Chandigarh/India 1961

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Nāgārjuna's Conception of the śūnya, in: Bharatiya Vidya 2 (1940–41), Bombay, 41–47

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Scepticism and Its Place in Śaṅkara's Philosophy, in: Philosophical Quarterly 13 (1937), Madras et al. 1937, 46–57

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Spirit Being and Self. Studies in Indian and Western Philosophy, New Delhi–Madras 1982

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Structural Depths of Indian Thought, New Delhi 1985

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Buddhistic and the Advaita View-Points, in: Proceedings of the All-India Oriental Conference 11 (1941), Bombay (?) 1941, 255–263

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Empirical and Noumenal Truths in Śaṅkara's Philosophy, in: Proceedings of the All-India Oriental Conference 9 (1937), Madras 1937, 575–583

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Hegelian Absolute and the Individual, in: Philosophy 9 (1934), London 1934, 336–342

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Nature of vitanda and its Relation to Methodology of Advaita, in: Philosophical Quarterly 12 (1936), Amalner/India (resp. Madras) 1936, 52–59

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Philosophical Traditions of India, Delhi et al. 1992

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, in: Review of Metaphysics 7 (1954), New Haven 1954, 694–713

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Problem of the Infinite: Hegel, Bradley and Sankara, in: Philosophical Quarterly 8 (1933), Amalner/India 1933, 301–319

Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Thought and Reality, London [1]1937

Ralfs, Günter: Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit, in: Kant-Studien 48 (1956–57), Köln 1956/57, 525–549

Randle, H. N.: Indian Logic in the Early Schools, New Delhi 1976 ([1]1930)

Ranston, Harry: Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature, London 1925

Ranston, Harry: The Old Testament Wisdom Books and Their Teaching, London [1]1930

Rashdall, Hastings: The Metaphysics of Mr. F. H. Bradley, in: Proceedings of the British Academy 5–6/1911–12, London 1911–12, 429–455

Raphael, Max: Die porrhoneische Skepsis, in: Philosophische Hefte 3 (1931), Berlin 1931, 47–70

Rastogi, Naresh Prasad ⟨ed./tr.⟩, Inscriptions of Aśoka (mehrsprachig), Varanasi 1990

Regamey, Constantin: Tendences et méthodes de la philosophie Indienne comparées à celles de la philosophie occidentale, in: Revue de théologie et de philosophie, 3e série, 1 (1951), Lausanne 1951, 245–269

Ṛg Veda: ⟨ed.⟩ Aufrecht, Theodor: Die Hymnen des Ṛgveda, 2 Bde., Darmstadt [3]1955 (Nachdruck von [2]1877)

Ṛg Veda: ⟨tr.⟩ Geldner, Karl Friedrich: Der Rig-Veda, 3. Teil, Cambridge/MA–London–Leipzig 1951

Ṛg-Veda: Müller, Friedrich Max ⟨ed.⟩: Rig-Veda-Sa*m*hitâ. The Sacred Hymns of the Brâhmans together with the Commentary of Sâya*n*âkârya, 4 Vols., Varanasi [2]1983 (reprint; London [1]1849–1874; [2]1890–1892)

Ṛg-Veda: ⟨edd.⟩ van Nooten, Barend A. / Holland, Gary B.: Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes, Cambridge/MA–London 1994

Rhys Davids, C. A. F.: Logic (Buddhist), in: ⟨ed.⟩ Hastings, James: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 8, Edinburgh–New York 1974 ([1]1915), 132–133

Rhys Davids, T. W. / Stede, William: The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, Oxford 1992 (repr. of 1921–1925)

Riehle, Wolfgang ⟨tr.⟩: Die Wolke des Nichtwissens, Einsiedeln [2]1983 ([1]1980)

Rilke, Rainer Maria: Neue Gedichte. Der Neuen Gedichte anderer Teil, Frankfurt/M. [1]1974

Robin, Léon: Pyrrhon et le Scepticisme Grec, Paris 1944

Robinson, James M. ⟨ed.⟩: The Nag Hammadi Library, San Francisco [3]1990 (revised ed.)

Robinson, Richard H.: Book Review: K. N. Jayatilleke: Early Buddhist Theory of Knowledge, in: Philosophy East and West 19 (1969), Honolulu 1969, 69–81

Robinson, Richard H.: Early Mādhyamika in India and China, Delhi et al. 1978 (reprint of [1]1967)

Robinson, Richard H.: Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System, in: Philosophy East and West 6 (1956), Honolulu 1956, 291–308

Robinson, Richard H. / Johnson, Willard L.: The Buddhist Religion, Encino/Cal.–Belmont/Cal. ^{2}1977

Rodhe, Sven Edvard: Zweifel und Erkenntnis, Lund–Leipzig 1945

Röth, Eduard: Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, Bde. 1; 2, Mannheim 1846 -1858

Röttges, Heinz: Dialektik und Skeptizismus, Frankfurt/M. 1987

Rombach, Heinrich: Welt und Gegenwelt, Basel 1983

Romilly, Jacqueline de: La douceur dans la pensée grecque, Paris 1979

Ruegg, D. Seyfort: Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought: The Case of Zero and *Śūnyatā*, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie 22 (1978), Wien 1978, 171–181

Ruegg, D. Seyfort: The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, Wiesbaden 1981

Ruegg, D. Seyfort: The Uses of the Four Positions of the *catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism, in: Journal of Indian Philosophy 5 (1977), Dordrecht–Boston 1977, 1–71

Ruggiero, Guido de: Modern Philosophy, London–New York 1921

Ruh, Kurt: Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker, München ^{2}1989 (^{1}1985)

Rumi, Jalalu'ddin: The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí, 8 Bde., ⟨ed./tr./comm.⟩ Nicholson, Reynold A., London 1925–1940

Runciman, W. G.: Plato's Parmenides, in: ⟨ed.⟩ Allen, R. E.: Studies in Plato's Metaphysics, London–New York 1968 (3rd. impression), 149–184

Russell, Bertrand: Mysticism and Logic, London 1949 (8th impr.)

Russell, Bertrand: Our Knowledge of the External World, London ^{2}1969 (reprint; ^{1}1914)

Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes, Darmstadt ^{2}1951

Salomaa, J. E.: Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B.XIX.3), Helsinki 1929

Saṃyutta-Nikāya, 6 Vols., ⟨ed.⟩ Feer, L. (Vol. 6: Indexes by Rhys Davids, C. A. F.), London 1884–1904

Śaṅkara: ⟨tr.⟩ Alston, A. J.: A Śaṃkara Source-Book, 6 Vols., London [1]1980–1989

Śaṅkara: A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara, ⟨tr.⟩ Mayeda, Sengaku, Tokyo 1979

(Pseudo-) Śaṅkara: Aparokṣānubhūti or Self-Realization (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Vimuktananda, Swami, Calcutta 1982 (6th impr.)

Śaṅkara: Ātmabodhaḥ, ⟨ed./tr.⟩ Nikhilānanda, Swāmi: Self-Knowledge, Madras 1983 (6th impression)

(Pseudo-) Śaṅkara: Sarva-Vedānta-Siddhānta-Sārasangraha (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Tattwananda, Swami: The Quintessence of Vedānta, Kalady, Ernakulam/India [3]1979 ([1]1960)

Śaṅkara: Śrīśāṃkaragraṃthāvaliḥ, Complete Works of Sri Sankaracharya, 10 Vols., ⟨Samata Edition⟩, Madras [rev.]1981–1983 ([1]1910)

Śaṅkara: Stotra-s (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Mahadevan, T. M. P.: The Hymns of Śaṅkara, Delhi et al. [2]1986

Śaṅkara: The Bhagavad-Gītā with the Commentary of Śrī Śaṅkarācārya, ⟨ed.⟩ Gokhale, Dinkar Vishnu, Poona 1931

Śaṅkara: The Chāndogyopaniṣad with the Bhāṣya of Śrīmat Śaṅkarācarya and its Commentary by Śrīmat Ānandajñāna, ⟨ed.⟩ Agāśe, Kāśinātha Śastri, Poona 1890

Śaṅkara: Upadeśa Sāhasrī (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Alston, A. J.: The Thousand Teachings of Śaṅkara, London [1]1990

Śaṅkara: Upadeśasāhasrī, ⟨ed./tr.⟩ Jagadananda, Swami, Mylapore, Madras [6]1979

Śaṅkara: Vivekacūḍāmaṇi (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Madhavananda, Swami, Calcutta 1982 (11th reprint)

Śaṅkara: Works of Shankaracharya, Vol. 2: The Upanishadbhashya, 2 Pts., ⟨ed.⟩ Bhagavat, Hari Raghunath, Poona 1927–1928

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Sharma, Parmananda, 2 Vols. mit durchlaufender Paginierung, New Delhi [1]1990

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra, ⟨tr.⟩ Batchelor, Stephen: A Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Dharamsala/India 1985 (reprint; [1]1979)

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra, ⟨tr.⟩ Steinkellner, Ernst: Eintritt in das Leben zur Erleuchtung, München [2]1989

Sarkar, Anil Kumar: Buddhism and Whitehead's Process Philosophy, New Delhi 1991

Sarkar, Anil Kumar: Changing Phases of Buddhist Thought, New Delhi [3]1983

Sarkar, Anil Kumar: Nāgārjuna: On Causation and Nirvāṇa, in: ⟨edd.⟩ Atreya, B. L. et al., Dr. S. Radhakrishnan Souvenir Volume, Moradabad 1964, 395–402

Sarkar, Anil Kumar: Zero. Its Role and Prospects in Indian Thought, New Delhi 1992

Śatapatha-Brāhmaṇa: ⟨ed.⟩ Weber, Albrecht, Varanasi/India 1964

Śatapatha-Brāhmaṇa, 5 Vols., ⟨tr.⟩ Eggeling, Julius, Oxford 1882–1900

Sauter, Joh.: Die altchinesische Metaphysik und ihre Verbundenheit mit der abendländischen, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 28 (1934–35), Berlin-Grunewald 1934/35, 89–105

Saxena, Lakshmi: Neo-Hegelian and Neo-Advaitic Monism, New Delhi [1]1979

Schayer, Stanisław: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, W Krakowie 1931

Schayer, Stanisław: O filozofowaniu Hindusów (On Philosophizing of the Hindus. Selected Papers), Warszawa 1988

Schayer, Stanislaw: Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren, München-Neubiberg 1921

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Aus Schellings Leben. In Briefen, 3 Bde., ⟨ed.⟩ Plitt, Gustav L., Leipzig 1869–1870

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Briefe und Dokumente, Bd. 1 (1775–1809), ⟨ed.⟩ Fuhrmans, Horst, Bonn 1962

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Die Weltalter. Fragmente, ⟨ed.⟩ Schröter, Manfred, München 1946

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Grundlegung der positiven Philosophie, ⟨ed.⟩ Fuhrmans, Horst, Torino 1972

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Initia Philosophiae Universae, ⟨ed.⟩ Fuhrmans, Horst, Bonn 1969

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Philosophie der Offenbarung 1841/42, ⟨ed.⟩ Frank, Manfred, Frankfurt/M. ^{2}1993 (erw.; ^{1}1977)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Schellings Werke, 12 Bde., ⟨ed.⟩ Schröter, Manfred, München 1958 (unveränd. Nachdruck des 1927 erschienenen Münchener Jubiläumsdrucks)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: System der Weltalter, ⟨ed.⟩ Peetz, Siegbert, Frankfurt/M. 1990

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Urfassung der Philosophie der Offenbarung (2 Teilbände mit durchlaufender Paginierung), ⟨ed.⟩ Ehrhardt, Walter E., Hamburg 1992

Schenke, Hans-Martin: Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Göttingen 1959

Schiller, F. C. S.: Humanism. Philosophical Essays, London ^{2}1912 (^{1}1903)

Schimmel, Annemarie: Al-Halladsch – »O Leute, rettet mich vor Gott«. Texte islamischer Mystik, Freiburg–Basel–Wien 1995

Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam: die Geschichte des Sufismus, Köln ^{1}1985

Schlegel, Friedrich: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, Heidelberg 1977 (new ed. of ^{1}1808)

Schlette, Heinz Robert: Aporie und Glaube, München 1970

Schlüter, C. B.: Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Sankhya-Lehre des Kapila, Münster 1874

Schmekel, A.: Die Positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 1 (Forschungen zur Philosophie des Hellenismus), Berlin 1938

Schmidt, Isaac Jacob: Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus, Leipzig 1828, 25 pp.

Schmidt, Richard: Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böhtlingk, Leipzig 1928

Schmithausen, Lambert: Ich und Erlösung im Buddhismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 53 (1969), Münster 1969, 157–170

Schmithausen, Lambert: Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus, in: ⟨ed.⟩ Oberhammer, Gerhard: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils, Wien 1978, 97–119

Schmitt, Charles B.: Cicero Scepticus, The Hague 1972

Schmitt, Charles B.: Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469–1533) and His Critique of Aristotle, The Hague 1967

Schmitt, Charles B.: The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times, in: ⟨ed.⟩ Burnyeat, Myles F.: The Skeptical Tradition, Berkeley et al. 1983, 225–251

Schmucker-Hartmann, Josef: Das Glück des Pyrrhonischen Philosophen, in: ⟨edd.⟩ Fischer, N., Nosbüsch, J. et al.: Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach, Bonn 1977, 181–189

Schmucker-Hartmann, Josef: Die Kunst des glücklichen Zweifelns, Amsterdam 1986

Schmucker-Hartmann, Josef: Logik des Verstehens, Meisenheim/Glan 1979

Schneider, Peter K.: Grundlegung der Soziologie, Stuttgart et al. 1968

Schneider, Robert: Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg-Aumühle 1938

Scholem, Gershom: Die Geheimnisse der Schöpfung. *Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar*, Frankfurt/M. 1971 (Berlin [1]1935)

Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt/M. [1]1980 [Zürich 1957]

Scholem, Gershom: Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: Eranos-Jahrbuch 25 (1956), Zürich 1957, 87–119

Scholem, Gershom: Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt/M. [1]1977

Scholem, Gershom: Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt/M. [3]1981

Schomerus, Hilko Wiardo: Meister Eckehart und Māṇikka Vāšāgar. Mystik auf deutschem und indischem Boden, Gütersloh 1936

Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden (Vollst. Ausg. in 6 Teilbänden), ⟨ed.⟩ Hübscher, Arthur, München 1985 (Nachdr. d. Ausg. 1966–1975)

Schopenhauer, Arthur: Gesammelte Briefe, ⟨ed.⟩ Hübscher, Arthur, Bonn 1978

Schopenhauer, Arthur: Philosophische Vorlesungen, 4 Bde., ⟨ed.⟩ Spierling, Volker, München–Zürich [2]1987–1990 ([1]1984–1986)

Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, 5 Bde., ⟨ed.⟩ Löhneysen, Wolfgang Frhr. von, Frankfurt/M. [1]1986 (Lizenzausg. d. Ausg. 1960)

Schröder, Christel Matthias: Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, München 1936

Schroeder, Leopold v. : Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884

Schroeter, Johannes: Plutarchs Stellung zur Skepsis, Greifswald 1911, repr. in: ⟨ed.⟩ Tarán, Leonardo: Greek & Roman Philosophy, Vol. 30: Plutarch: Three Studies, New York–London 1987

Schüring, Heinz-Jürgen: Studie zur Philosophie von Francis Herbert Bradley, Meisenheim/Glan 1963

Schürmann, Reiner: Meister Eckhart, Mystic and Philosopher, Bloomington 1978

Schultz, Werner: Theologie und Wirklichkeit. Ausgewählte Aufsätze von Werner Schultz, Kiel 1969

Schultz, Wolfgang: Altjonische Mystik (Erste Hälfte), Wien–Leipzig 1907

Schulze, Werner: Tetraktys – Ein vergessenes Wort der Philosophie, in: ⟨edd.⟩ Kampits, Peter / Pöltner, Günther / Vetter, Helmuth: Wahrheit und Wirklichkeit. Festgabe für Leo Gabriel zum 80. Geburtstag, Berlin 1983, 125–154

Schulze, Wilhelm August: Schelling und die Kabbala, in: Judaica 13 (1957), Zürich 1957, 65–99; 143–170; 210–232

Schumann, Hans Wolfgang: Buddhismus, Olten–Freiburg 1976

Schwarz, Hermann: Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie Tl. 1 (Synthesis, Bd. 4), Heidelberg 1913

Schwarz, Hermann: Ekkehart der Deutsche, Berlin 1935

Schwarz, Hermann: Fichte und wir, Osterwieck/Harz–Leipzig 1917

Schwarz, Hermann: Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus, Berlin 1928

Schweitzer, Albert: Das Christentum und die Weltreligionen, München [1]1978

Schweitzer, Albert: Die Weltanschauung der indischen Denker, München [3]1992 (unveränd.)

Scott, Walter ⟨ed./tr.⟩: Hermetica, Vol. 1, Oxford 1924

Sedlar, Jean W.: India and the Greek World, Totowa/N. J. 1980

Sedlar, Jean W.: India in the Mind of Germany, Washington 1982

Sen Gupta, Anima: Essays on Sāṃkhya and Other Systems of Indian Philosophy (Parts I; II), Allahabad 1977 (revised; enlarged)

Seneca: Ad Lucilium Epistulae morales, 3 Vols., (lat./engl.), ⟨tr.⟩ Gummere, Richard M., Cambridge/MA–London 1962–1970 (reprints)

Senger, Hans Gerhard: Die Sprache der Metaphysik, in: ⟨ed.⟩ Jacobi, Klaus: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg–München 1979, 74–100

Seth, Andrew: Man's Place in the Cosmos, Edinburgh–London 1897

Seuse, Heinrich: Deutsche Mystische Schriften, ⟨ed./tr.⟩ Hofmann, Georg, Düsseldorf [1]1986 (Nachdr. v. [1]1966)

Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften, ⟨ed.⟩ Bihlmeyer, Karl, Stuttgart 1907

Sextus Empiricus: Adversus Mathematicos, 3 Vols. (gr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Bury, R. G.: Sextus Empiricus in four Volumes, Vols. 2–4 , Cambridge/MA–London; Vol. 2: [1]1983; Vol. 3: [1]1968; Vol. 4.: [1]1971 (reprints)

Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, ⟨tr.⟩ Hossenfelder, Malte, Frankfurt/M. [1]1985

Sextus Empiricus: Pyrrhōneiōn Hypotypōseōn, ⟨tr.⟩ Pappenheim, Eugen: Des Sextus Empiricus Pyrrhoneïsche Grundzüge, Leipzig 1877

Sextus Empiricus: Pyrrhōneiōn Ypotypōseōn (gr./engl.), ⟨tr.⟩ Bury, R. G.: Sextus Empiricus in four Volumes, Vol. 1, Cambridge/MA–London [1]1976 (repr. of 1933)

Shaha, S. M.: The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, Delhi [1]1987

Sharma, Chandradhar: A Critical Survey of Indian Philosophy, Delhi et al. 1991 (reprint)

Sharma, Chandradhar: Dialectic in Buddhism and Vedānta, Banaras/India 1952

Sharma, I. C.: Some Critical Conclusions, in: ⟨ed.⟩ Harris, R. Baine: Neoplatonism and Indian Thought, Delhi 1992 (reprint of [1]1982), 323–343

Shastri, Ashokanath: Śūnya and Brahman, in: Indian Culture 5 (1938–39), Calcutta 1938/39, 271–277

Shien Gi-ming: Being and Nothingness in Greek and Ancient Chinese Philosophy, in: Philosophy East and West 1–2 (1951–52), Honolulu 1951/52, 16–24

Shrivastava, S. N. L.: Śaṁkara and Bradley, Delhi et al. [1]1968

Siderits, Mark / O'Brien, J. Dervin: Zeno and Nāgārjuna on Motion, in: Philosophy East and West 26 (1976), Honolulu 1976, 281–299

Silesius, Angelus (Scheffler, Johannes): Cherubinischer Wandersmann (Kritische Ausgabe), ⟨ed.⟩ Gnädinger, Louise, Stuttgart 1984

Simplicius: In Aristotelis Physicorum Commentaria (2 Halbbände mit durchlaufender Paginierung), ⟨ed.⟩ Diels, Hermannus, Berolini (Berlin) 1882–1895

Sinari, Ramakant: The Method of Phenomenological Reduction and Yoga, in: Philosophy East and West 15 (1965), Honolulu 1965, 217–228

Singh, Jaideva: An Introduction to Madhyamaka Philosophy, Delhi et al. ^{2}1987 (^{1}1968)

Singh, Nagendra Kumar ⟨ed.⟩: International Encyclopaedia of Buddhism, Vols. 1–18, New Delhi 1996

Singh, Ram Lal: An Inquiry Concerning Reason in Kant and Śaṅkara, Allahabad 1978

Singhal, D. P.: India and World Civilization, 2 Vols., London 1972 (^{1}1969)

Sinn, Dieter: Ereignis und Nirwana, Bonn 1991

Sleeman, John H. / Pollet, Gilbert: Lexicon Plotinianum, Leiden–Leuven 1980

Sluiter, Ineke: On Η ΔΙΑΣΑΦΗΤΙΚΟΣ and Propositions Containing ΜΑΛΛΟΝ/ΗΤΤΟΝ, in: Mnemosyne 41 (1988), Leyden 1988, 46–66

Smith, Martin F.: Three Textual Notes on Lucretius, in: Classical Review, New Ser. 16 (1966) ≡ 80 (1966), Oxford 1966, 264–266

Sōgen, Yamakami: Systems of Buddhistic Thought, Calcutta 1912

Solomon, Esther: Scepticism or Faith and Mysticism – A Comparative Study of Tattva-upaplava-siṃha and Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, in: Journal of the Oriental Institute 8 (1959), Baroda/India 1959, 219–233; 349–368

Sommerfeld, Susanne: Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen, Zürich 1943

Spann, Othmar: Gesamtausgabe, Bd. 18: Meister Eckeharts Mystische Philosophie, ⟨edd.⟩ Brandstätter, Veronika / Sulek, Erwin, Graz [1]1974 (durchgesehene Aufl.)

Spinoza, Benedictus de: Ethica (lat./dt.), ⟨ed.⟩ Gebhardt, Carl, ⟨tr.⟩ Stern, Jakob, Stuttgart 1990

Spoerri, Walter: Encore Platon et lòrient, in: Revue de philologie de littérature et d'histoire anciennes 31 (1957), Paris 1957, 209–233

Sprung, Mervyn ⟨tr.⟩: Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti, London–Henley [1]1979

Sprung, Mervyn: Nietzsche and Nāgārjuna, in: ⟨edd.⟩ Coward, Harold / Sivaraman, Krishna: Revelation in Indian Thought. A Festschrift in Honour of Professor T. R. V. Murti, Emeryville 1977, 159–169

Sprung, Mervyn: The Origins and Issues of Scepticism: East and West, in: Journal of Chinese Philosophy 12 (1985), Honolulu 1985, 75–84

Sprung, Mervyn: The Problem of Being in Mādhyamika Buddhism, in: ⟨ed.⟩ Amore, Roy C.: Developments in Buddhist Thought: Canadian Contributions to Buddhist Studies, Waterloo/Canada 1979, 8–25

Sprung, Mervyn ⟨ed.⟩: The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta, Dordrecht–Boston 1973

Śrīharṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ Drâvida, Lakshmana Sâstrî (/ Jha, Ganganatha) ⟨Chowkhamba Edition⟩, Benares 1914 (1904–1914)

Śrīharṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, 2 Vols., ⟨tr.⟩ Jha, Ganganatha, Delhi [2]1986 ([1]1911–1918)

Śrīharṣa: Naiṣadhīyacharitam, 2 Vols., ⟨ed.⟩ Shastri, Dewarshi Sanadhya, Varanasi 1987

Śrīharṣa: Naiṣadhacarita, ⟨tr.⟩ Handiqui, Krishna Kanta: Naiṣadhacarita of Śrīharṣa, Poona [3]1965

Staal, Jan Frits: Advaita and Neoplatonism, Madras 1961

Staal, Jan Frits: Exploring Mysticism, Berkeley–Los Angeles–London 1975

Staal, Jan Frits: Parmenides and Indian Thought, in: Philosophical Quarterly 28 (1955), Amalner (& Madras) 1955, 81–106

Stallmach, Josef: Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus, in: ⟨ed.⟩ Haubst, Rudolf: Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964. Die wissenschaftlichen Referate (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4 (1964)), Mainz 1964, 339–356

Staples, W. E.: The "Vanity" of Ecclesiastes, in: Journal of Near Eastern Studies 2 (1943), Chicago–London 1943, 95–104

Staples, W. E.: Vanity of Vanities, in: Canadian Journal of Theology 1 (1955), Toronto 1955, 141–156

Stcherbatsky, Theodore: Buddhist Logic, 2 Vols., New Delhi 1984

Stcherbatsky, Theodore: The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Delhi et al. ^{2}1978 (reprint)

Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 1, Stuttgart ^{6}1978

Stegmüller, Wolfgang: Metaphysik Skepsis Wissenschaft, Berlin–Heidelberg–New York $^{2\ verb.}$1969

Steinbüchel, Theodor: Mystik und Idealismus – Meister Eckhart und Hegel, in: Universitas 2 (1947), Stuttgart 1947, 1409–1423

Stelzenberger, Johannes: Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933

Stenzel / Theiler: Megarikoi, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 15.1, Stuttgart 1931, 217–220

Stephenson, Gunther: Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, Bonn (Diss.) 1954

Sternfeld, Robert / Zyskind, Harold: Plato's Parmenides and the Transcendental Conditions for Discourse, in: Revue internationale de philosophie 34 (1980), Bruxelles 1980, 599–609

Stobaios, Ioannes: Anthologion (Florilegium), Vol. 1, ⟨ed.⟩ Gaisford, Thomas, Lipsiae (Leipzig) 1823

Stough, Charlotte L.: Greek Skepticism, Berkeley–Los Angeles 1969

Stough, Charlotte L.: Sextus Empiricus on Non-Assertion, in: Phronesis 29 (1984), Assen/NL 1984, 137–164

Strabon: Geographica, Libri XV–XVI (gr./engl.), ⟨ed./tr⟩ Jones, Horace Leonard: The Geography of Strabo in Eight Volumes, Vol. 7, Cambridge/MA–London 1966 ([1]1930)

Strauch, Philipp ⟨ed.⟩: Paradisus anime intelligentis (Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. 30), Berlin 1919

Strauss, Victor von: Laò-Tsè's Taò tĕ kīng, Leipzig 1924

Ströker, Elisabeth: Das Problem der epoché in der Philosophie Edmund Husserls, in: Analecta Husserliana 1 (1970), Dordrecht 1970, 170–185

Stückelberger, Alfred: Senecas 88. Brief, Heidelberg 1965

Sturm, Hans P.: Absolute Grunddisjunktion und Hypostasen. Das Vierphasen Schema des Wissens bei J. G. Fichte und Plotin, in: Fichte Studien 22 (2003), Amsterdam–New York, 37–47

Sturm, Hans P.: Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-4, Widerspiegelung des Geistes II/4, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2018)

Sturm, Hans P.: Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्). Bhārata's antikphilosophische Prinzipienlehre(n) oder Wie man aufrecht auf allen Vieren geht, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-6, Widerspiegelung des Geistes II/6, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2018)

Sturm, Hans P.: Ansichhalten (ἐποχή) oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 4, 1. Digital-Edition (des Werkes mit dem Titel: Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, Freiburg/Br.–München [1]2002), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Buchbesprechung: Richard Ingardia, Bradley. A Research Bibliography, in: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), Freiburg–München, 431d–438d

Sturm, Hans P.: Dao einfach, Dao vierfach. Der Weg / *Dào* 道, seine Tüchtigkeit / *Dé* 德, Himmel-und-Erde / *tiān dì* 天地, Myriaden von Dingen / *wàn wù* 萬物, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-7, Widerspiegelung des Geistes II/7, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2019)

Sturm, Hans P.: Die vier Stadien des Ent–Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den »Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Re–flexion, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/1, Widerspiegelung des Geistes I, 1. Digital-Edition (der vollständig überarbeiteten, verbesserten, präzisierten und stark erweiterten Auflage mit leicht verändertem Titel von Augsburg [2]2014; Augsburg [1]2004: Die vier Stadien der Ent–Setzung), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-5, Widerspiegelung des Geistes II/5, 1. Digital-Edition Augsburg 2022 ([1]2018)

Sturm, Hans P.: Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkulturaler Anwendung (Transkultural–Philosophie) auf die antike Philosophie Indiens, Griechenlands und Chinas. Von der szientistischen Real-Aporie: Formalien, Ausgangspunkt, Methodik, Rahmenbedingungen, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-1, Widerspiegelung des Geistes II/1, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2016)

Sturm, Hans P.: Ethische Evokationen der Sophistik. Sokrates und die Aufklärung der Protagoreischen Widerspruchsunmöglichkeit, in: ⟨edd.⟩ Baruzzi, Arno / Takeichi, Akihiro: Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, Würzburg 1998, 125–146

Sturm, Hans P.: »Im Anfang war … ?« Der Alte Orient und die Vier. Kosmogonie als vergegenständlichte Re–flexionsstruktur, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-3, Widerspiegelung des Geistes II/3, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2017)

Sturm, Hans P.: Leere im Herzen. Zur vierfachen ontologischen Unbestimmbarkeit in der antiken indischen und griechischen Philosophie, in: Hōrin. Comparative Studies in Japanese Culture 6 (1999), München, 113–138

Sturm, Hans P.: Leerheit gleich Gelassenheit, in: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000), Würzburg, 247–258

Sturm, Hans P.: Prinzipien-Triadik oder Prinzipien-Tetradik? Vom ‚non-missing (non-)link' (in) der Proto-Philosophie Griechenlands und Indiens, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-2, Widerspiegelung des Geistes II/2, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2016)

Sturm, Hans P.: Rasplinue svijeta i pravo na znanje. Budistička misao kod Schellinga?, in: Filozofska istraživanja 50 (1993), Zagreb, 609–622

Sturm, Hans P.: Tetralogos – Ein erster Versuch. Die vier Positionen der Aussage und die vier Glieder des Geistes in der Mâ*nd*ûkya Upaniṣad und der ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus, in: ⟨edd.⟩ Schneider, Notger / Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter: Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen, Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 9, Amsterdam–Atlanta 1998, 85–98

Sturm, Hans P.: Vom Un-Wesen der Re–flexion. Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation (Griechenland – Indien – China), Augsburg 2022, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 2, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken, 1. Digital-Edition (des ersten Teils des einbändigen Werkes gleichen Titels mit dem Untertitel: Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken, Würzburg [1]1996), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken, 1. Digital-Edition (des zweiten Teils des einbändigen Werkes gleichen Titels mit dem Untertitel: Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi)

und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken, Würzburg [1]1996), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: "Yoking" or Yoga in the Philosophy of Plato, in: ⟨edd.⟩ Hoffman, Frank J. / Mishra, Godabarisha (with Montalvo, David): Breaking Barriers. Essays in Asian and Comparative Philosophy in Honor of Ramakrishna Puligandla, Fremont/CA 2003, 237–252

Sudbrack, Josef: Wege zur Gottesmystik, Einsiedeln 1980

Suzuki, Daisetz Teitaro: Die große Befreiung, Frankfurt/M. 1980

Suzuki, Daisetz Teitaro: Studies in the Lankavatara Sutra, London–Boston 1972 (reprint; [1]1930)

Taber, John A.: Transformative Philosophy. A Study of Śaṅkara, Fichte, and Heidegger, Honolulu 1983

Tachikawa, Musashi: 'Pratītyasamutpāda' in the Dedication of the *Mūlamadhyamakakārikā*, in: Brahmavidyā, The Adyar Library Bulletin 44–45 (1980–81), Adyar 1980/81, 639–653

Tafel, D. J. F. I.: Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus in ihrer Beziehung zur neueren Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf Hegel, Tübingen 1834

Taimni, I. K. ⟨ed./tr.⟩: The Science of Yoga. The Yoga-Sūtras of Patañjali in Sanskrit with Transliteration in Roman, Translation and Commentary in English, Adyar, Madras–Wheaton/IL–London 1986 (repr. of [1]1961)

Takeda, Arata: Zwiegespräch oder Selbstgespräch? Probleme des interkulturellen Verstehens in Martin Heideggers *Aus einem Gespräch von der Sprache* (1953/1954), in: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 36 (2010), Heidelberg–München, 221–232

Tarán, Leonardo: Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary, Leiden 1981

Tatia, Nathmal: Anekānta and Madhyamā-pratipad, in: Vaishali Institute Research Bulletin 1 (1971), Vaishali/India 1971, 256–257

Tatia, Nathmal: Studies in Jaina Philosophy, Banaras 1951

Taubes, Susan Anima: The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism, in: Journal of Religion 34 (1954), Chicago 1954, 155–172

Tauler, Johannes: Die Predigten Taulers, ⟨ed.⟩ Vetter, Ferdinand, Berlin 1910

Tauler, Johannes: Predigten, 2 Bde., ⟨ed./tr.⟩ Hofmann, Georg, Einsiedeln-Trier ^{3}1987

Theognis: Poèmes Élégiaques (gr./frz.), ⟨ed./tr.⟩ Carrière, Jean, Paris 1975

Theologia Deutsch: ⟨ed.⟩ Mandel, Herm., Leipzig 1908

Thieme, Paul ⟨tr.⟩: Gedichte aus dem Rig-Veda, Stuttgart 1975

Thimme, Gottfried: Indische und deutsche Mystik, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 53 (1938), Berlin-Steglitz 1938, 115–138

Thomas Aquinas: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, 7 vol., ⟨ed.⟩ Busa, Roberto (S. I.), Stuttgart–Bad-Cannstatt 1980

Thomas Aquinas: Summa theologica, Bde. 1; 4 (lat./dt.), ⟨ed.⟩ Katholischer Akademikerverband, Salzburg–Leipzig 1934; 1936

Thomas, Edward J.: The History of Buddhist Thought, London–New York 1933

Thomson, James: The City of Dreadful Night, ⟨ed.⟩ Dobell, Bertram: The Poetical Works of James Thomson, Vol. 1, London 1895

Till, Walter ⟨tr.⟩: Das Evangelium der Wahrheit, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 50 (1959), Berlin 1959, 165–185

Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism, Delhi 1995

Tominaga, Thomas T.: Taoist and Wittgensteinian Mysticism, in: Journal of Chinese Philosophy 9 (1982), Honolulu 1982, 269–289

Tominaga, Thomas T.: Wittgenstein's *Tractatus* and Buddhist "Four-Fold Logic"., in: ⟨edd.⟩ Leinfellner E. et al.: Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought. Proceedings of the 2nd International Wittgenstein Symposium, Wien 1978, 184–190

Tonelli, Giorgio: Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment, in: Studia Leibnitiana 6 (1974), Wiesbaden 1974, 106–126

Topper, Uwe: Wiedergeburt. Das Wissen der Völker, Reinbek bei Hamburg 1988

Torini, Marco S.: Apophatische Theoloige und göttliches Nichts. Über Traditionen negativer Begrifflichkeit in der abndländischen und buddhistischen Mystik, in: ⟨edd.⟩ Elsas, Christoph et al.: Tradition und Translation. Zum Problem interkultureller Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpte zum 65. Geburtstag, Berlin–New York 1994, 493–520

Tripathi, C. L.: The Influence of Indian Philosophy on Neoplatonism, in: ⟨ed.⟩ Harris, R. Baine: Neoplatonism and Indian Thought, Delhi 1992 (reprint of [1]1982), 273–292

Tripathi, Rama Kanta: Spinoza in the Light of the Vedānta, Banaras/India [1]1957

Tsong Khapa: Speech of Gold in the Essence of True Eloquence, ⟨tr.⟩ Thurman, Robert A. F.: Tsong Khapa's Speech … , Princeton/N. J. 1984

Tsujimura, Kôichi: Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts, in: ⟨ed.⟩ Ohashi, Ryôsuke: Die Philosophie der Kyôto-Schule, Freiburg–München [3]2014 ([1]1990), 413–425

Tuxen, Paul: In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, in: Journal of Oriental Research 11 (1937), Madras 1937, 231–242

Tyman, Stephen: Mysticism and Gnosticism in Heidegger, in: Philosophy Today 24 (1984), Celina 1984, 358–371

Udāna: ⟨ed.⟩ Steinthal, Paul, London 1948 (repr. of [1]1885)

Udāna: ⟨tr.⟩ Woodward, F. L.: Minor Anthologies, Vol. 2, Udāna: Verses of Uplift and Itivuttaka: As it was said, London 1935

Ueda, Shizuteru: Das »Nichts« bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereichs von Theologie und Philosophie, in: ⟨edd.⟩ Papenfuss, Dietrich / Söring, Jürgen: Transzendenz und Immanenz, Stuttgart et al. 1977, 257–266

Ueda, Shizuteru: Der Zen-Buddhismus als «Nicht-Mystik» unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystik Meister Eckharts, in: ⟨ed.⟩ Schulz, Günter: Transparente Welt. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser, Bern–Stuttgart 1965, 291–313

Ueda, Shizuteru: Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Mit einer Einführung von Ernst Benz: Meister Eckhart in Japan, Gütersloh [1]1965

Ui, Hakuju: The Vaiśeṣika Philosophy According to the Daśapadārtha-Śāstra. Chinese Text with Introduction, Translation, and Notes, ⟨ed.⟩ Thomas, Frederick William, London 1917

Upadhyaya, Kashi Nath: Early Buddhism and the Bhagavadgītā, Delhi et al. 1971

Upaniṣads (Minor) (skr./engl.): ⟨ed./tr.⟩ Madhavananda, Swami: Minor Upanishads, Calcutta 1988 (6th impr.)

Upaniṣads (skr./engl.): ⟨ed./tr.⟩ Radhakrishnan, Sarvepalli: The Principal Upaniṣads, with introduction and notes, Atlantic Highlands/NJ 1993 (2nd. pbk. printing of 1st. publ. London 1953)

Upaniṣads: ⟨tr.⟩ Nikhilananda, Swami: The Upanishads, 4 Vols., New York 1975–1979 (verschiedene Aufl.)

Upaniṣatsaṁgrahaḥ: ⟨ed.⟩ Shastri, Jagadish Lal, Delhi et al. [2]1980

Urwick, E. J.: The Platonic Quest, London–Santa Barbara–New York 1983 ([1]1920)

Vallée Poussin, Louis de la ⟨ed.⟩: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Osnabrück 1970 (Neudruck d. Ausg. 1903–1913)

Vallée Poussin, Louis de la: Nihilism (Buddhist), in: ⟨ed.⟩ Hastings, James: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 9, Edinburgh–New York 1971 ([1]1917), 372–373

Vallée Poussin, Louis de la: Nirvâna, Paris 1925

Vallée Poussin, Louis de la: The Way to Nirvāṇa, Cambridge et al. 1917

Venkata Ramanan, K.: A Fresh Appraisal of the Mādhyamika Philosophy, in: Viśvabharati Quarterly 27/3–4 (1961–62), Santiniketan/India 1961/62, 230–238

Venkata Ramanan, K.: Nāgārjuna's Philosophy. As Presented in The Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra, Delhi et al. 1978 ([1]1966)

Vetter, Tilmann E.: A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñā Pā Ramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, in: Acta Indologica 6 (1984), Narita/Japan 1984, 495–512

Vetter, Tilmann E.: Die Lehre Nāgārjuna's in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, in: ⟨ed.⟩ Oberhammer, Gerhard: Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart indischer und christlicher Religion, Wien 1982, 87–108

Vetter, Tilmann E.: Erfahrung des Unerfahrbaren bei Śaṅkara, in: ⟨ed.⟩ Oberhammer, Gerhard: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils, Wien 1978, 45–59

Vetter, Tilmann E.: The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden et al. 1988

Vieillard-Baron, Jean-Louis: Spéculation et contemplation: De Maître Eckhart à l'Idéalisme Allemand, in: Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem 11 (1985), Paris 1985, 116–131

Visvader, John: The Use of Paradox of Uroboric Philosophy, in: Philosophy East and West 28 (1978), Honolulu 1978, 455–467

Vitsaxis, Vassilis: Plato and the Upanisads, New Delhi [1]1977

Vivekananda, Swami: The Complete Works of Swami Vivekananda. Mayavati Memorial Edition, 8 Vols., Calcutta 1971–1973 (verschiedene Aufl.)

Viyagappa, Ignatius S. J.: G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy, Roma 1980

Voegelin, Eric: Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959

Wahl, Jean: Étude sur le Parménide de Platon, Paris [4]1951

Wahl, Jean: Traité de métaphysique, Paris 1953

Walde, Alois: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 3 Bde., ⟨ed.⟩ Pokorny, Julius, Berlin–Leipzig [2]1973 ([1]1927–1932)

Waldenfels, Hans: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Mit einem Geleitwort von Keiji Nishitani, Freiburg–Basel–Wien 1976

Waldschütz, Erwin: Denken und Erfahrung des Nichts bei Meister Eckhart, in: ⟨edd.⟩ Kampits, Peter / Pöltner, Günther / Vetter, Helmuth: Wahrheit und Wirklichkeit. Festgabe für Leo Gabriel zum 80. Geburtstag, Berlin 1983, 169–192

Walleser, Max: Der buddhistische Negativismus, in: Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete 5 (1923–24), München 1923/24, 168–182

Walleser, Max: Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Teil: Die Mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna. Nach der tibetischen Version übertragen, Heidelberg 1911

Walleser, Max: Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil: Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen, Heidelberg 1912

Walleser, Max: Prajñāpāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen, Göttingen–Leipzig 1914

Ward, J.: Buchbesprechung zu Appearance and Reality, in: Mind, New Series 3, No. 9, London, 109–125

Watts, Alan: Nichts, München [1]1984

Watts, Alan: Tao: The Watercourse Way, Harmondsworth 1986

Watts, Alan: The Way of Zen, Harmondsworth 1985 (reprint; [1]1957)

Wayman, Alex: Conze on Buddhism and European Parallels, in: Philosophy East and West 13 (1963), Honolulu 1963, 361–364

Wayman, Alex: The Buddhist "Not this, Not this", in: Philosophy East and West 11 (1961), Honolulu 1961, 99–114

Wayman, Alex: Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, in: ⟨ed.⟩ Katz, Nathan: Buddhist and Western Philosophy, New Delhi et al. [1]1981, 450–472; ebenso in: Philosophy East and West 27 (1977), Honolulu 1977, 3–23

Weber, Albrecht: Indische Streifen, Bd. 3, Leipzig 1879

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II [Hinduismus und Buddhismus], ⟨ed.⟩ Weber, Marianne, Tübingen ^{7}1988 (^{1}1921)

Wehr, Gerhard: Meister Eckhart, Reinbek bei Hamburg 1989

Weiller, Kajetan: Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie, 2 Bde., München 1804–1805

Weinmayr, Elmar: Denken im Übergang – Kitarô Nishida und Martin Heidegger, in: ⟨ed.⟩ Buchner, Hartmut: Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen 1989, 39–61

Weinmayr, Elmar: Entstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers. Mit einem Blick nach Japan, München 1991

Weischedel, Wilhelm: Die Frage nach Gott im skeptischen Denken, ⟨ed.⟩ Müller-Lauter, Wolfgang, Berlin–New York 1976

Weischedel, Wilhelm: Skeptische Ethik, Frankfurt/M. 1980

Weizsäcker, Carl Friedrich von: Der Garten des Menschlichen, Müchen 1977

Welte, Bernhard: Das Licht des Nichts, Düsseldorf ^{1}1980

Welte, Bernhard: Der mystische Weg des Meister Eckhart und sein spekulativer Hintergrund, in: ⟨ed.⟩ Kern, Udo: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, München–Mainz 1980, 97–102

Welte, Bernhard: Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg–Basel–Wien 1992 (durchges. Neuausg.)

Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm: Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, Berlin $^{3.\ erw.}$1969 (^{1}1943 [ca.])

Wetlesen, Jon: Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and Its Affinity to Buddhist Meditation, in: ⟨ed.⟩ Hessing, Siegfried: Speculum Spinozanum 1677–1977, London 1978, 479–494

Wetlesen, Jon: Freedom as Contemplation or Action? A Reply to Arne Naess, in: ⟨ed.⟩ idem: Spinoza's Philosophy of Man, Oslo–Bergen–Tromsø 1978, 204–210

Wetlesen, Jon: Naess on the Development of a Pyrrhonian Sceptic – Some Comments in the Light of Indian Scepticism, in: ⟨edd.⟩ Gullvåg, Ingemund / Wetlesen, Jon: In Sceptical Wonder, Oslo–Bergen–Tromsø 1982, 185–199

Wetlesen, Jon: The Sage and the Way, Assen/NL 1979

Whaling, Frank: Śaṅkara and Buddhism, in: Journal of Indian Philosophy 7 (1979), Dordrecht–Boston 1979, 1–42

Whittaker, John: Studies in Platonism and Patristic Thought, London 1984

Widmann, Joachim: Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre – am Beispiel der Texte von 1804[2] und 1805, in: ⟨ed.⟩ Hammacher, Klaus: Der Transzendentale Gedanke, Hamburg 1981, 143–152

Widmann, Joachim: Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804[2], Hamburg [1]1977

Widmann, Joachim: Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie, Berlin–New York 1982

Widmann, Joachim: Zum Strukturverhältnis der W. L. 1804[1] und 1804[2], in: Fichte, Johann Gottlieb: Erste Wissenschaftslehre von 1804, ⟨ed.⟩ Gliwitzky, Hans, Stuttgart et al. 1969, XXXI–LI

Wienpahl, Paul: Ch'an Buddhism, Western Thought, and the Concept of Substance, in: ⟨edd.⟩ Naess, Arne / Hannay, Alastair: Invitation to Chinese Philosophy, Oslo–Bergen–Tromsø 1972, 84–101

Wienpahl, Paul: Spinoza and Mysticism, in: ⟨ed.⟩ Wetlesen, Jon: Spinoza's Philosophy of Man, Oslo–Bergen–Tromsø 1978, 211–224

Wilke, Annette: Ein Sein – Ein Erkennen. Meister Eckharts Christologie und Śaṃkaras Lehre vom Ātman: Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren, Bern et al. 1995

Williams, Paul M.: Language and Existence in Mādhyamika Buddhist Philosophy, Oxford 1978 (Philosophical Thesis)

Williams, Paul M.: On the Interpretation of Madhyamaka Thought, in: Journal of Indian Philosophy 19 (1991), Dordrecht–Boston 1991, 191–218

Williams, Paul M.: Tsong-Kha-Pa on Kun-Rdzob Bden-Pa, in. ⟨edd.⟩ Aris, M. / Aung San Suu Kyi: Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson. Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies. Oxford 1979, Warminster 1980, 325–334

Windelband, W.: Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, München [4]1923

Winternitz, Moritz: Geschichte der indischen Litteratur, 3 Bde., Leipzig 1905–1922

Winternitz, Moritz: India and the West, in: Viśva Bhārati Quarterly, New Series 2 (1937), Santiniketan/India 1937, 1–24

Wisdom, J. O.: Philosophy and Its Place in Our Culture, New York–London–Paris 1975

Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/M. [1]1984

Wölfel, Eberhard: Luther und die Skepsis, München 1958

Wolfson, H. A.: Albinus and Plotinus on Divine Attributes, in: Harvard Theological Review 45 (1952), Cambridge/MA 1952, 115–130

Wolfson, H. A.: Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides, in: Harvard Theological Review 50 (1957), Cambridge/MA 1957, 145–156

Wollgast, Siegfried: Zu Hegels Auffassungen von Mystik und Pantheismus, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 21 (1972), Jena 1972, 97–106

Wolz-Gottwald, Eckard: Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden, Würzburg 1984

Woodruff, Paul: The Skeptical Side of Plato's Method, in: Revue internationale de philosophie 40 (1986), Bruxelles 1986, 22–37

Xenakis, Jason: Noncommittal Philosophy, in: Journal of Thought 7 (1972), Norman/Oklahoma 1972, 199–205

Yadav, Bibhuti S.: Negation, Nirvāṇa and Nonsense, in: Journal of the American Academy of Religion 45 (1977), Missoula/Montana 1977, 451–471

Zapf, Josef: Meister Eckhart und die mystischen Traditionen des Ostens, in: ⟨ed.⟩ Böhme, Wolfgang: Meister Eckhart heute, Karlsruhe 1980, 57–70

Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bde. 1.1; 2.1; 3.1; 3.2, Leipzig ^{3}1875 (Bd. 2.1); $^{5\&7}$1923

Zeller, Eduard: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1873

Zimmer, Heinrich: Philosophie und Religion Indiens, Frankfurt/M. 1973

Zimmer, Heinrich: Yoga und Buddhismus, Frankfurt/M. ^{1}1973

Zimmermann, Hans Dieter: Die Entstehung der Moderne aus dem Geiste der Mystik, in: ⟨ed.⟩ Böhme, Wolfgang: Mystik ohne Gott. Tendenzen des 20. Jahrhunderts, Karlsruhe 1982, 9–31.

Namensregister

Enthält Namen von Autoren, Kompilatoren, Editoren, Übersetzern, historischen und mythischen Persönlichkeiten und von ohne Verfassernamen überlieferten Quellenschriften (nicht von Buch- und Werktiteln)

A

Abe 148, 150, 154
Achilles 441
Adelard of Bath 724
Adorno 230
Advayavajrasaṃgraha 177
Aëtius 719
Agāśe 189, 374
Agrippa von Nettesheim 795
Aguirre 521
Agur 564-565
Ainesidemos 496, 514, 540, 565
Aischylos 747
Aitareya Āraṇyaka 110, 349
Al-Halladsch 168
Al-Hujwīrī 166
Albert 433, 478
Albertus Magnus 534
Albertz 566
Alexandros Aphrodisias 491-492, 509
Alexander der Große 75, 154, 496, 507, 526-527, 531, 558
Alkinoos 147, 164, 622
Allard 736
Alston 324, 326, 332, 339, 341, 367
Ames 299
Ammonios 472
Amstutz 433, 612
Antisthenes 509
Ānanda Jñāna 324
Ānandabodhācārya 397
Ānandagiri 330
Anaxagoras 580,
Anaxarchos 496
Andhra 47
Aṅguttara-Nikāya 158
Annas 205, 509
Antisthenes 493, 571, 826
Apelles 507
Apokryphon des Johannes 162
Apollonios 424
Appelbaum 121
Apte, K. V. 439
Apte, V. S. 703
Apuleius 146, 147
Arkesilaos 519
Aristokles 483
Ariston 53
Aristophanes 492, 568, 718, 746
Aristoteles 13, 19, 73, 141, 148-154, 202, 205, 208, 236, 253, 256,

276, 329, 357, 365, 387, 411, 425, 430, 434-437, 447, 448, 454-455, 462, 476, 481-492, 494, 497-498, 509, 513-514, 523, 525-526, 534, 560-561, 581, 623, 637, 639, 650-652, 710, 715, 718-719, 772, 785, 787, 812, 825

Aristoxenos 146

Arkesilaos 40, 515, 518-520, 536, 547

Āryadeva 92, 103, 177, 187, 196, 233, 298, 368, 404, 544

Asaṅga 276

Aschtiani 167

Aśoka 140

Asriel von Gerona 373

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā 223, 263

AT 14, 275, 412, 563, 568, 574, 655, 682, 693, 704

Atharva Veda 371, 191

Aufrecht 41, 268, 743

Augustinus 286, 431-432, 488, 506, 548, 597-598, 735, 738, 778

Aurobindo 231, 324, 326, 345, 351-354, 363, 369, 377, 495, 587, 598, 694, 746

Avencebron 773

Averroes 773

Avicenna 773

B

Baader 657, 692, 788

Bader 686

Bādhva 108-109

Bahm 82

Bailey 556

Balasubramaniam 291

Balmer 402

Bareau 93, 348

Barnes 205, 509, 562

Barua 39-41, 43, 48, 62, 81, 241-242, 511-512

Baruzzi 38, 142, 228, 293, 385, 682, 719, 723

Basham 45

Basileides 162-163, 468, 639, 704, 709

Bāṣkali 109

Bauer 794

Baumer 575-576

Baumgardt 788

Baumgarten A. 135, 813

Baumgartner 181, 256, 257, 261, 264, 387, 389, 461, 463, 478, 647

Baur 640, 720

Bayle 40, 519, 528-531, 575, 714, 768, 794

Baynes 358

Bevan 496

Beaujeu 147

Bedell 532

Beierwaltes 614

Benavides 19, 200-201, 292, 597, 616-617

Benn 452, 491

Bense 706

Benz 264, 380, 660, 665, 671-672, 684, 691, 705, 731, 777-778, 788, 793-794

Berdiaev 126, 829

Bevan 524, 554

Bhagavad-Gītā 121-122, 154-155, 246, 251, 277, 322, 337, 339, 341, 374, 395, 487, 534, 554, 582, 598, 650, 717, 753, 823, 837

Bhagavat 339, 342, 355, 361, 403

Bharadwaja 42, 78, 83-84, 95, 98-99, 124, 222, 242

Bharati 289, 344, 345

Bhāskara 324

Bhattacharya, A. R. 243, 753

Bhattacharya, Kamaleswar 5, 156, 158-159, 295, 323, 344, 401, 440

Bhattacharya, Karuna 328

Bhattacharya, V. 47, 110, 139, 141, 176-177, 195, 268-270, 326, 329, 331-333, 350, 358, 399-400, 535

Bhattacharyya 208-209, 232

Bhāvaviveka 536

Biderman 511

Bihlmeyer 185-186, 228, 232, 334, 357, 373, 422, 737

Bindschedler 334, 564, 689, 704, 736, 740

Blakney 173, 322, 334, 380

Blanshard 827

Blau 87, 210, 215-216, 444, 538

Blumenberg 564

Bodde 304-307

Böhme 374, 625, 634, 657, 663, 666, 672, 734, 736-737, 795

Boethius 147

Böhtlingk 703, 719, 743

Bohenskp 524

Bonitz 484

Boole 217

Borges 442-444, 451, 639

Bosanquet 15, 99, 100, 189, 202-204, 207, 239, 310, 345, 359, 413, 819, 830-837

Bošniak 715, 733

Bradley 15-16, 73, 127-128, 135-136, 189-191, 204, 206-207, 257, 271-272, 284, 304, 310, 339, 353, 359, 363-365, 389, 413-414, 425, 444, 476, 484-485, 487, 532, 625, 656, 675, 690, 715, 757, 765-766, 785, 798, 807-827, 831, 834-838

Brahma-Upaniṣad 350

Brahmabindu-Upaniṣad 339

Braun, R. 568, 570-571

Bréhier 165, 264, 364, 392, 477, 490, 492

Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 159-160, 273-275, 279, 281, 292, 336, 344, 346, 364, 371, 377-378, 391, 393, 424, 498, 717, 819

Brochard 40, 434, 436, 441-442, 446, 491, 496, 500, 562

Brooks 425

Brumbaugh 424, 474

Brunner 788

Bruno 768

Brunschvicg 116, 142-144, 286, 488, 498, 508, 545, 549, 576, 622

Bryder 645

Buber 565, 571

Buchheim 437, 438, 445, 447-450, 498

Buddha 10, 33, 38-39, 42, 44, 47, 51-53, 55-56, 89-92, 97, 99-100, 102-111, 113-114, 116, 118-120, 123-125, 130-131, 134, 136-137, 139-140, 148, 152-153, 157-160, 175, 180, 212, 232, 237, 241, 265, 281-282, 285, 293, 299, 306, 308,

343, 378-380, 386, 398-400, 405, 416, 444, 492, 512, 529, 530, 574, 618, 670, 694-696, 699, 706-709, 716, 730, 742, 750, 759, 761, 766, 771, 786

Buddhaghosa 9, 71, 54-55, 57-61, 67, 70, 329, 415

Budhakar 325

Büttner 738

Bugault 19, 108, 117, 178, 185, 208, 240

Bugault 481-483

Bundschuh 381

Burckhardt 772

Burkhardt 38

Burma Pitaka Association 65-66

Burnet 489, 560

Burnouf 528

Burnyeat 131, 507

Burtt 399-400

Bury 510

Busse 472

Bywater 148

C

Campbell 532

Camus 442

Candrakīrti 90, 103, 105, 133, 153, 192, 201, 205, 218-219, 235, 263, 287, 325, 340, 343, 404, 456, 458, 531, 550, 824

Caputo 381, 395, 739

Carpenter 54-55, 59

Casey 47, 187-188, 357, 788

Chalmers 751-752, 754-756

Chan Wing-tsit 147, 174, 211, 243, 303-305, 307, 310, 313-314, 319, 754, 755

Chāndogya-Upaniṣad 189, 224, 268, 270-274, 326, 335, 341, 344, 346, 355, 365, 369, 371-372, 374, 377-378, 424, 534, 542, 649, 658, 717

Chang Chung-ying 305, 361

Chang Chung-yuan 52, 310, 316-317, 688, 751, 756-757

Changeux 141

Chappuis 135

Charron 564, 689

Chatterjee 181, 399, 470

Chaṭṭopādhyāya 212

Cheng Chung-ying 220, 320, 552-553

Cheng Hsueh-li 157, 218

Chester 724

Chethimattam 164

Chi 239, 242

Chinmoy 326

Chinul 463

Cho Kah-kyung 170

Choskyid 209

Christensen 167

Christus 709

Chrysippos 40

Cicero 41, 120, 147, 453, 466, 488, 493, 498, 506, 516-520, 536, 540, 547-549, 551, 553-554, 556-558, 560-561, 573, 622, 651, 713, 718-719

Citsukha 824

Clemens Alexandrinus 154, 549, 556, 584, 728

Cohen 562
Coleridge 53
Collingwood 389, 464
Colpe 705
Combès 261, 392, 472, 477-478
Conze 101, 108, 117-118, 149, 176, 263, 324, 380, 400, 423, 458, 466, 480, 511, 521, 544, 559, 592, 716, 722, 774-775, 787, 812-823
Coomaraswamy 31, 52, 110, 114, 140-141, 149-150, 155, 158-161, 164, 166, 169, 171, 176, 185, 191, 232, 243, 257, 272, 275-276, 278, 282, 293, 298, 323, 336, 343, 348-350, 360, 371, 377, 378, 380, 385, 388, 390, 393, 400, 424, 428, 434, 457, 466, 468-469, 471-473, 475, 486, 527, 534-535, 551, 558, 567, 586, 588, 591, 594-595, 598, 650, 657, 666, 673, 702, 708, 713, 716, 717, 721, 725, 738, 742-747, 772, 775, 816, 838
Couissin 541, 549
Craemer 552
Creel 312, 316
Crénome 724
Crenshaw 564, 565
Cusanus 14, 19, 166, 173, 199, 201, 218-219, 277, 286, 335, 364, 374, 412, 451, 492, 542, 579, 588, 597, 599-614, 616-619, 686, 689, 731, 803-804

D

D'Alembert 794
Damascenus 542
Damaskios 163, 165, 261, 356-357, 364, 392, 471, 477-478, 520, 550, 728
Dandamis 154
Dante 114, 343, 669
Daor 174, 314
Das 324
Dâs 251
Dasgupta 79, 81, 243, 263, 269, 324, 717, 743, 745
Datta 187-188, 235, 239, 280, 598
Dauer 831
Daye 300, 545
de Faye 575
de Harlez 752-754, 757
De Lacy 498-499, 513, 515
de Lubac 163, 586
de Mora 722, 724
de Préville 394
de Romilly 560
Decleva Caizzi 155, 488, 505, 509
Deichgräber 562
Delitzsch 564, 573-574
Della Santina 105, 125, 160, 209, 211, 252, 287, 296
Demokritos 483, 496, 497, 523, 557
Dèng Xī 757
Denifle 542
Derrida 19, 29, 255, 476, 585, 805
des Places 540
Descartes 132, 142, 220, 506, 508, 612, 623, 624
Deussen 110, 166, 191, 269, 274, 275, 332, 343, 347, 371, 372, 376-377, 386, 405, 424, 583, 591, 652, 743, 744
Devaraja 440
Dhammapada 282, 405

Diderot 794

Diels 198, 202, 276, 289, 355, 421-422, 426-430, 434, 437-438, 449, 492, 497-498, 509, 541, 546, 580, 718

Dierse 555

Dietrich von Freiberg 736

Dīgha-Nikāya 40, 42, 44, 50-53, 64, 97-98, 100, 113, 115, 159, 331, 512, 744

Dignāga 94

Dillmann 735

Dillon 564, 570-571, 574

Dilthey 53

Dilworth 19, 473-476, 812, 824

Diodoros Kronos 510

Diogenes 554

Diogenes Laërtios 53, 74, 127, 184, 216, 286, 436, 438, 440, 448, 484-485, 488-489, 492, 494, 496, 500, 503, 505, 509, 514-515, 517, 527, 534-535, 539, 541, 543, 546-547, 549-551, 553-555, 557, 559, 560, 570-573, 621-622, 651

Dionysios Areopagita 164-165, 173, 289, 323, 335, 356-357, 359, 392, 468, 520, 542, 597, 686, 704, 730-731, 803

Dodds 164, 357-358, 472

Dorotheos von Gaza 394

Dragonetti 92, 246, 295, 368, 551

Dubey 363, 823

Dübner 436

Düring 149, 455

Dumitriu 87

Dumont 499

Dunkel 162, 225, 381, 544

Dupré 612

Dutt 51, 139, 400

E

E. B. (Anonymus) 176, 831

Eckhart 11, 31, 108, 110, 134, 154-155, 162, 165-167, 170-175, 185-186, 192, 199, 201, 227-228, 232, 246-248, 277, 321-322, 334, 345, 355-356, 359-360, 364, 372-373, 375, 377-378, 380-388, 395, 417, 437, 447, 463, 486-487, 520-521, 534, 542-543, 584, 610, 618, 658, 665, 681, 684, 686, 689, 702, 704, 736-738, 740, 744, 753, 772-773, 781, 788, 795, 813, 838

Edelstein 562

Eggeling 745

Einstein 217

Eireneios 734

Eisler 89, 125

Empedokles 436

Engelberti von Strassburg 468

Engels 794

Enomiya-Lassalle 382

Epikouros 74, 506, 514, 555-556, 558, 569, 651

Epiktetos 394, 488, 493, 555

Eriugena 19, 166, 520, 617-618, 704, 729, 736

Eschenmayer 678

Euboulides 483, 541

Eukleides 489, 509

Eusebeios 40, 127, 485, 488, 495, 515-517, 534-536, 539-541, 547-551, 553-555, 734

Evangelium Veritatis 544

Evola 381, 665

F

Fatone 19, 93, 125, 298, 315, 460

Feigl 614

Fenner 161, 190, 200, 240, 245, 671

Festus 712

Feuerbach 529

Fibonacci 724

Fichte 11, 17, 34, 96, 108, 123, 138, 153, 180-181, 190-192, 204-205, 218, 224, 228, 237, 247-248, 251, 253, 256-266, 276, 282, 363, 377-378, 380, 382, 384, 387, 391, 395, 417, 428-429, 457, 459, 465, 508-509, 516, 520, 547, 608, 641, 659, 664, 669, 687, 690, 702, 723, 732, 768, 773, 778, 791-792

Findlay 390, 450, 819, 822, 827

Finke 228, 264, 382-383

Flintoff 74, 495, 511-512, 560

Flitner 778

Folberth 381

Forke 312, 754-757

Forman 570

Fox 170, 308

Franco 303, 511

Frank 660

Franke 38, 40, 52-53, 56, 115, 119-120, 137, 139, 158, 160, 263, 348, 386

Frauenstädt 363, 814

Frauwallner 159, 238

Frede 562

Frege 189

Frenkian 19-20, 496, 501-502, 511, 513, 586, 620-621, 651

Friedell 564

Frisk 202, 652, 715, 733

Fromm 381

Fu 174, 317, 319, 739

Fuhrmans 628, 632, 692

Fung Yu-lan 243, 304-307, 317

G

Gabriel 362, 563

Gaiser 276, 391, 718

Gaisford 40

Galloway 217, 235

Gambhīrānanda 274, 332-333, 339, 355, 372, 403

Gangadean 29, 188, 292, 773-774

Garbe 163, 424, 586, 718, 772

Garewicz 795

Garner 305, 307, 511

Gauchhwal 122

Gauḍapāda 190, 221, 275, 323-324, 326-332, 348, 403, 717

Gautama 526

Gāyatrī 281

Geldner 743

Gellius 496, 505, 516, 518, 539, 547, 621-622

Gent 562

Gentzmer 747

Georgii 623, 670

Ghambhīrānanda 342

Ghose, 94, 190

Gianfrancesco Pico 575

Gilgamesch-Epos 569

Gimello 280
Girndt 33, 181, 218, 237, 256, 260-261, 387, 399, 463, 784, 824
Gladisch 146, 753, 772
Glasenapp 33, 42, 81, 251, 526, 692, 695, 750
Gliwitzky 108, 218, 261, 264, 516
Gloy 264
Glykon 436
Gnädinger 737
Gnoli 165
Goedeckemeyer 155, 491, 510, 557
Gödel 217
Görler 288, 513-514, 523, 536
Görres 531, 718-719
Goethe 89, 120, 216, 551, 691, 756
Gomperz 431, 515, 575
Gōng-sūn Lóng 444
Gorgias 13, 253, 284, 411, 437, 438, 445-452, 479, 498, 504, 543, 757
Govinda 324
Graeser 390, 498
Graham 314
Grapow 735
Grayeff 500
Green 824
Grenier 511, 546, 575
Grimes 231
Grimm, G. 134, 139, 156, 379-380, 400, 586, 838
Grimm, J. 747-748
Grundy 575
Guarnieri 394, 563, 736
Gudmunsen 65, 133
Güntert 748
Gueroult 771
Gunaratne 42, 98-99, 101-102, 104, 111, 200, 240, 306, 330
Gunkel 735
Guthrie 423

H

Hacker 335, 339, 343, 348, 370, 397-399, 583
Hadot 75, 216, 286, 310, 472, 492, 520, 555, 588, 592, 689, 728
Halbfass 768, 778, 794
Halder 185
Hamilton 134, 286, 663, 669, 730-731
Hammacher 778
Handiqui 330, 332, 396-397, 399-400
Hansen 564
Harmon 527, 548
Harder 579, 584, 586
Harris 586
Hasler 507, 510, 522, 537
Hasurkar 223
Hayduck 492, 509
Hecker 831
Hegel 15, 24, 28, 102, 122-123, 126, 135-136, 180, 191, 198-199, 204, 234-235, 237, 255, 265, 285, 290-291, 299, 307, 309-310, 365-366, 373, 413, 425, 433-434, 437, 447, 450, 469, 477, 506, 508, 515, 520-522, 526, 538-539, 547, 628-632, 644, 659, 663, 666, 668, 671, 683-687, 710, 750, 751, 768-769, 781-801, 815, 821-822, 836

Heidegger 28, 29, 35, 38, 64, 65, 100, 110, 125, 141-142, 201-202, 206, 225-231, 245, 255, 282, 296, 300, 333, 366, 384, 395, 398, 406, 421, 426, 447, 488, 493, 552, 705, 723, 724, 738-741, 754, 756, 774, 777-778, 825-826, 829
Heidel 735
Heiler 170
Heine 564
Heinrich 381, 656, 660, 665, 692
Heinrichs 394
Helios 709
Henricks 553, 753, 755
Henry, P. 580-582, 593
Henry, R. 496, 500
Herakleitos 180, 227, 425, 486, 534, 580
Hermes 419
Hermes tetrágonos 13, 411
Hesiodos 568, 710, 712, 714, 717
Hessing 174, 700, 705, 771
Hieronymus 566
Hierotheos 542
Highfield 815
Hildegard von Bingen 795
Hiob 37, 564-565, 567-568, 574, 682
Hippokrates 459
Hippolytos 132, 162, 500, 534, 540, 704
Hiriyanna 82, 85, 141, 824
Hirsch 264
Hirsch 664, 770, 788
Hobein 520
Hoburg 445
Høffding 345, 575
Hölderlin 231
Hölscher 715
Hörmann 544
Hofmann, G. 145-146, 186, 231-232, 246, 334, 357, 373, 422, 737
Hofmann, J. B. 742
Holland 7
Homeros 493, 557
Hopkins 156, 299, 325, 458
Horacius 493
Horkheimer 522, 574-575
Horner 107, 140, 155-156, 159, 176
Horten 773
Hossenfelder 538, 540
Hṛdaya-Sūtra 480
Huáinánzǐ 757
Hubbeling 770
Hübscher 363, 814
Huì Shī 444
Hülsmann 190, 230, 444, 511-512, 551
Hume 531, 532, 563, 652
Huntington 366, 545, 551
Hurvitz 310, 318
Husserl 97, 114, 226, 521

I

Iamblichos 146, 728, 731
Ingardia 823
Inge 169-171, 390, 392, 490, 543, 729-730, 823
Ioannes Saresberiensis 390
Īśā-Upaniṣad 280, 356, 837

Ishigami 511, 544
Isidoros 477
Isokrates 438
Iti-Vuttaka 158
Ixion 513

J

Jacobi 638
Jacobs 778
Jacobson 531-532
Jaeger 431, 433-434, 526, 581, 746-747, 772
Jagadananda 367
Jagadiswarananda 753, 757
Janke 265, 667
Jasink 772
Jaspers 28, 31, 93, 126, 230-231, 244, 259, 345, 381, 473, 516, 638, 640, 722-723, 742, 770
Jayarāśi 511
Jayatilleke 9, 39-41, 43-45, 48, 56, 60-61, 63, 65, 67-70, 81-82, 89-90, 94, 97-99, 101, 117, 124, 242, 329, 356, 371, 379, 415, 496, 511-512, 525, 560
Jeremias 587
Jesus 394, 563-564, 574
Jhā 183, 223-224, 330, 345, 398, 404
Jha, R. C. 323
Jílí 31, 167, 374
Jízàng 11, 17, 23, 303-308, 310, 317, 417, 685
Jonas, A. 173
Jonas, H. 162, 169, 361, 468, 472, 738
Jones 526
Jowett 162
Juan de la Cruz 335
Jung, C. G. 162

K

Kaccāyana 140
Kafka 238, 291
Kaivalya-Upaniṣad 276, 337, 378, 405
Kallisthenes 526
Kaltenmark 553, 756
Kalupahana 65, 91, 103, 158, 195, 286, 288, 295, 341, 343
Kamata 831
Kant 10, 89, 113-136, 149-150, 158, 160, 169, 188, 192, 221, 234, 239, 253, 258, 278, 362-363, 365, 384, 386, 389, 391, 401, 416, 425, 441, 461, 485, 498, 520, 547, 555, 574, 665-666, 743, 749-750, 768, 788
Kapila 525, 526
Kaplan 722
Karneades 40, 506, 515, 518-520, 536, 541, 547, 548, 561
Kasten 548
Kāśyapaparivarta 133
Kaṭha-Upaniṣad 149, 164, 277, 378, 534
Katyāyana 111
Kaufmann 831
Keen 532
Keith 349, 772
Kena-Upaniṣad 110, 356
Kenge 324
Kennedy 163

Kierkegaard 15, 19, 413, 515-516, 575-576, 801-805
Kim 160
King, R. 190, 546
King, C. W. 742
Kitarō 476
Kleanthes 493
Klibansky 163-164, 206, 218, 276, 357-358, 390, 472
Klopfenstein 566-567
Knight 752
Koch 601, 609-610, 613-614
Köchler 29
Kohelet 564-574, 655
Koller 48, 373
Kolotes 488
Konfuzius 147
Kopp 165
Kopper 129, 547
Krämer 478
Kranz 198, 202, 289, 355, 421-422, 426-430, 438, 449, 497-498, 546, 580, 718
Krates 554
Krause 162
Kreibig 491
Kudlien 562
Kumārajīva 169, 303, 304
Kumārila 83
Kundakunda 81, 86

L

La Mothe Le Vayer 575
Labib 162
Labowsky 163, 206, 218, 276, 357, 472
Lactantius 517, 519-520, 651-652
Lai 305, 308-310, 685
Lämmli 428, 713, 715
Lamotte 98, 105, 107, 239-240, 247
Laṅkāvatāra-Sūtra 345
Lann, K. 103, 187, 196, 233, 298
Lǎozǐ 170, 230-231, 322, 373, 380, 386, 388, 552-553, 658, 666, 749-750, 752-753, 755-757, 759, 768
Largier 382
Lauha 565, 567
Lauth 265, 768, 786, 822
Lawatsch 778
Le Cocq 231
Lee Jin-Woo 392
Leese 672
Lehmann 105, 138
Leibniz 192
Leisegang 734
Leukippos 497
Levy 564, 569, 571
Lexer 145, 146
Liddle 728
Liebenthal 117
Lin Yutang 31, 174, 314, 316-317, 755, 756
Lindtner 64, 70, 101-102, 195, 213, 284, 289, 399
Loewe 258, 264
Long 560
Lopez 91, 211, 222
Loretz 566
Lough 794

Loukianos 527, 548

Loy 181, 319, 324, 344-346, 348, 363, 371, 401, 435, 554

Lucretius 517, 719, 770

Lütgert 264, 666, 770, 787

Luria 708

Luz 498

M

Matesz 454

Mabbett 440

Mac Dowell 19, 180, 191, 213, 217, 439, 620

Maccoll 40

Madhavananda 276, 280-281, 347, 365, 376, 393, 462

Magid 705

Magliola 19, 255, 296, 315, 566, 585, 805

Mahābhārata 281

Mahadevan 243, 326

Mahānārāyaṇa-Upaniṣad 378

Mahāprajñāpāramitāśāstra 98, 106-107, 239-240, 247-248, 294

Mahāvīra 39, 42, 79, 84

Mahnke 122, 264, 730, 766, 827

Mahopaniṣad 350

Maimonides 166, 364-365, 771, 773

Maitrī-Upaniṣad , 276, 281, 337-338, 343-344, 354, 378, 534

Majjhima-Nikāya 104, 107-108, 111-112, 115, 134, 156, 158, 263, 379, 742

Mal 37, 44, 324, 513

Malherbe 554

Malinine 544

Mall 77-78, 117, 190, 230, 444, 511-512, 551, 652, 774

Māluṅkyāputta 104

Mandel 334

Māṇḍūkya-Upaniṣad 269-273, 275, 278-279, 292, 583

Mani 695, 709

Manju 184, 284

Mansel 468

Mansfeld 193

Manu 753

Marcus Aurelius 321, 553, 558, 571, 740

Markos 162

Marlow 278

Marx 261, 540, 793-794, 822

Maßmann 747

Matilal 40, 42-44, 58, 77-79, 81, 83, 86, 91-92, 111, 180, 187, 218, 225, 293, 388, 398, 425, 496, 511, 537, 564, 721

Mauthner 561, 568

Maximos Tyrios 520

May, J. 117, 119, 288, 298, 457

May, R. 226, 228, 230-231, 706, 741-742, 756

Mayeda 367, 370, 404

Mayrhofer 716, 722

McEvilley 20, 163, 184, 276, 389, 434, 439-440, 445-446, 451, 473, 483, 497, 500, 505, 511-512, 523-525, 536-537, 554, 572, 586, 621

McEvilly 384

McNeile 570-573

Medicus 264, 665, 769, 788

Mehlig 743
Mehmel 181
Mehta 384
Melchisedech 778
Melissos 198, 430-431, 437, 445, 451, 485, 488
Menandros 105, 571
Mendelssohn 126
Mensi-Klarbach 172
Merlan 357, 373
Metrodoros 517
Mette 40, 506, 519
Minucius Felix 506
Michel, D. 566-567
Milindapañha 42, 97-98, 104-105, 109
Misra, R. S. 298, 385
Misra, G. 823
Mistry 831
Mithras 707
Miyamoto 41, 57, 60, 63-64, 82, 306, 329, 362
Mohsani Fánì 526
Monimos 571
Montaigne 127, 185, 438, 495, 498, 503-505, 508, 523, 539, 544, 549, 575
Mookerjee 79, 81-83, 86-87, 213, 225, 236, 243, 346, 404, 488-489, 824
Moore, G. E. 132
More, P. E. 127, 390, 439, 511
Mortley 163, 165
Mosstofi-Samiei 167
Much 386
Mühlethaler 264
Müller, A. 826
Müller, F. M. 7, 424, 527, 641, 691-692, 719, 743, 745
Müller, M. 185Muirhead 813
Mukerji, A. C. 189, 224, 243, 251, 325, 342, 365, 405, 511, 550, 784, 824, 825
Muller 462, 489, 541
Muṇḍaka-Upaniṣad 31, 279-282, 337, 356, 378, 391
Murphy 564
Murti 103, 105, 113, 116, 120, 124, 125, 133, 138-139, 158, 160, 184, 212, 218, 234, 252, 323-324, 331-332, 397, 399, 439, 512, 536, 784, 798, 809, 812, 823-824

N

Nachman of Bratzlav 700, 705
Naess 530, 771
Nagao 157, 161, 249, 458, 545, 585
Nāgārjuna 10, 30, 33-34, 86, 89-95, 97, 100-103, 106-108, 112, 124, 131, 133-136, 139-141, 153, 156-157, 159-160, 165, 177-181, 183-184, 186, 190-195, 197-198, 200-201, 204, 206-209, 215-219, 222-225, 227, 230, 232-240, 242-243, 246, 248-249, 261, 263, 284-289, 291, 295, 298-299, 310, 315, 318, 324, 327-328, 330, 333, 335, 340, 343, 366, 370, 379, 395, 398-400, 404, 416, 426, 435, 439, 440, 455-458, 460, 463, 470, 473, 475-476, 483, 489, 496, 528, 543-546, 549-551, 565, 604, 616-617, 635, 654, 658,-659, 671, 682, 688, 716, 723, 726, 753, 784, 788-789, 803-805, 808-809, 824, 833

Nāgasena 104
Naghed 167
Nakamura 43, 52, 159, 211, 216-217, 401, 444
Nambara 165, 169-170, 246, 381
Nambara 445, 472, 579, 585, 597, 618, 757
Ñānajīvako 20, 38, 77, 82, 84-85, 113-115, 121, 154
Ñānajīvako 495, 511, 513, 586, 622, 775, 790, 831
Narain 243, 400-401
Nārāyaṇa 330
Nārāyaṇasvāmi Aiyar 274, 276, 376
Natorp 435
Nauck 747
Nausiphanes 438, 438, 498
Nawratil 772
Neander 709
Negele 265, 300, 439, 567, 568, 781, 786
Nemesios 595-596
Neumann 47, 70, 72, 97, 265, 271, 744
Ng Yu-Kwan 214, 362
Nicholson 31, 166, 167, 220, 364, 374, 583
Nietzsche 28, 53, 75, 148-149, 154-155, 171, 176, 200, 226-227, 229, 282, 549, 681, 740, 756, 766, 827, 831
Nigg 381
Nikam 338
Nikhilānanda 330, 332
Nikolaidis 561
Nishida 688
Nishitani 381, 733, 739
Nonius 41
Norden 472
Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Upaniṣad 269, 275
Nṛsiṃhottaratāpanīya-Upaniṣad 269, 296, 354
NT 14, 412, 563, 574, 773
Nyanatiloka 97, 109
Nyberg 645

O

O'Brien 440
O'Daly 165
O'Meara 466
Oehler 422, 432, 435, 437, 510
Oetinger 778
Oetke 218
Oettinger 745
Oken 727, 730
Olaso 192
Oldenberg 41, 74, 169, 381, 386
Olsen 92
Omar Khayyam 167
Omine 265
Onesikritos 496, 154
Origenes 778
Orpheus 454
Otto 122, 170, 174-175, 251, 378, 380, 384, 545
Ovidius 712

P

Pandeya 83-84, 183-184, 209, 232, 234, 263, 284, 286, 302, 325, 365, 399, 721, 784, 786, 822

Pappenheim 495, 523, 540

Parabrahmopaniṣad 350

Paracelsus 795

Parmenides 13, 202, 289, 312, 355, 379, 411, 421-422, 424-435, 437-439, 445-446, 449-451, 479, 485, 488, 546, 648

Pascal 116, 142-144, 286, 488, 498, 508, 545, 549, 575-576, 622

Patrick 496

Patañjali 341

Patrick 492, 496

Pattison Muir 688

Paul 178, 235, 240, 295, 313

Paulus 364, 574, 591

Pearson 166, 380, 771

Pedersen 568-569

Penelhum 575

Penella 424

Penelope 519

Perleberg 312, 314

Pfeiffer 31, 110, 154-155, 173, 186, 199, 201, 227, 232, 247, 334, 345, 356, 364, 373, 377, 382, 385, 395, 437, 463, 487, 520, 534, 543-584, 658, 702, 737-738, 740, 838

Pfeiffer, R. H. 568

Pfleiderer 432-433, 564, 568

Philolaos 718

Philon 166, 468, 472, 520, 539-540, 543, 547, 622, 716, 773

Philon von Athen 492-493

Photios 216, 496, 500, 540, 547, 551, 565

Pindaros 570, 659, 698

Platon 11, 13, 17, 19, 40, 73, 141, 154, 163-164, 170-171, 189, 198, 202, 253, 260, 275, 276, 278, 286, 309, 355, 357, 363-364, 377, 379, 386-390, 392, 411, 417, 424-425, 433-434, 438-439, 441, 450-451, 453-476, 478-479, 483-484, 490, 492, 499, 505, 509, 514, 523, 534-535, 546, 570, 583, 587, 595-596, 598, 600, 622, 638, 647-649, 652, 666, 684, 718, 772, 808, 813, 818, 833

Plitt 623, 659, 663, 666, 668, 670-671, 684, 691-692, 768, 777

Plotinos 14, 163, 199, 202, 227, 276, 364, 390, 392, 412, 425, 434, 464, 468, 482, 520, 534, 542, 579-596, 666, 702, 704, 729, 753, 757, 826

Ploutarchos 40, 105, 120, 127, 198, 355, 434, 459, 488, 492-493, 497-499, 509, 514, 534, 539-540, 547, 549, 550, 554-556, 558, 560, 572-573, 579, 719

Pöggeler 381, 739

Politella 380, 753

Popkin 181

Popkin 529, 531, 564, 574-577, 623-624, 801

Porete 155, 247, 394, 563, 704, 736

Porphyrios 216, 286, 468, 472, 586, 588, 591, 596, 689, 728, 731

Poseidonios 621

Potter 339

Praechter 492

Price 563, 652

Priest 37, 564, 567, 577, 778

Protagoras 497-498

Probst 555

Proklos 163, 199, 206, 218, 276, 286, 357, 364, 392, 456, 468, 472, 475, 477, 487, 520, 728-729, 813

Protagoras 438, 492, 497-498, 509, 514

Przywara 738

Puech 544

Puhakka 205

Puligandla 65, 114, 123, 158, 184, 220, 240, 254, 300, 362, 377, 381, 385, 402, 454, 476, 567, 592

Pyrrhon, Pyrrhonismus, pyrrhonisch 14, 37, 74, 84, 126, 144, 184-185, 216, 320, 412, 440, 447, 483, 488, 491-493, 495-496, 500-501, 504-505, 508-513, 516-518, 523-524, 527-528, 531, 538, 540, 542-545, 548-553, 555, 557-562, 572,-573, 622, 624, 681

Pythagoras 146, 275, 431, 648-649, 728, 775

Q

Quint 534

Quispel 544

R

Radhakrishnan 62, 79, 275, 278, 323-324, 326, 350, 354, 359, 390, 534, 583, 742-743, 772, 778, 809, 823-824

Rahula 153, 156, 559

Rajneesh 345

Raju 39, 41, 43, 62-63, 70, 74, 77-79, 82, 84, 86, 124, 133, 160, 189-190, 213, 223, 236, 272, 287, 318, 323-325, 333, 346, 355, 358-360, 362, 365, 372, 377, 396-398, 401, 405, 425, 454, 511, 512, 537, 546, 564, 717, 726, 798, 808, 820-821, 824

Ralfs 426

Randle 19, 455, 460, 823

Ranston 568-570

Raphael 496, 544, 559

Rashdall 819

Rastogi 140

Regamay 823

Regnault 394

Ṛg Veda 7, 46-48, 173, 268, 271, 275, 336, 371, 373, 377-378, 385, 729, 738, 742, 744-745, 747-748

Rhys Davids, C. A. F 241-242

Rhys Davids, T. W. 40, 54-55, 59, 64

Riehle 381

Rilke 152, 231

Robin 496, 559

Robinson, J. M. 98, 162, 544

Robinson, R. H. 89, 94, 98, 180, 200, 216-217, 304, 813

Rodhe 264, 433

Röth 475, 728-729, 772

Röttges 126, 522

Rombach 282, 419

Roth 703, 719, 743

Rückert 167

Ruegg 95, 205, 217, 287, 721

Ruelle 164, 165, 357, 728

Rufener 474

Ruggiero 690, 814, 817

Ruh 334, 704

Rūmī 167-168, 583

Runciman 722

Russell 87, 175, 217, 239, 363, 433, 442-443, 561, 715

S

Sadānanda 583

Salomaa 532

Samādhirāja-Sūtra 153

Saṃyutta-Nikāya 97, 101, 140, 156, 158

Sañjaya 9, 23, 37-39, 42-47, 51-52, 54, 56-58, 62-64, 66, 68-70, 72, 74, 81-82, 318, 349, 403, 415, 511-512, 744-745

Śaṅkara 11, 46, 108-110, 137, 156, 189, 219-222, 224, 230, 243, 246, 248, 251, 275, 281, 292, 323-336, 339, 341-345, 347, 354-356, 358-362, 365, 367-372, 374-375, 378-379, 384, 387, 389, 391, 393, 397-398, 403-406, 417, 426, 431, 479, 487, 586, 658, 664, 765, 786, 820, 823, 837

Śāntideva 179, 244

Śāriputra 480

Sarkar 273, 277, 721, 753

Sarvasāra-Upaniṣad 274, 276, 337, 346, 347

Sarvopaniṣad 276

Śatapatha Brāhmaṇa 46, 371, 535, 708, 745

Sauter 171, 381, 388

Saxena 351, 353, 355, 365

Saxena 824

Schayer 27, 89, 117, 124, 135, 159, 193, 205, 207, 217, 225, 288, 348, 358, 511-512, 514, 541, 553-554, 564

Schelling 14-15, 21, 24, 28, 126, 128, 150, 180, 189, 193, 220, 228, 255, 262, 265, 275, 282, 286, 301-302, 333, 348, 357-359, 372, 374, 389, 403, 412-413, 447, 459, 463, 465, 469, 563, 572, 623, 625-652, 654-721, 724-738, 740-741, 743, 749-755, 757-758, 761-766, 768-771, 773, 775-778, 781, 791, 801, 814-815, 825, 827, 837

Schenke 544

Schiller, F. 691, 711

Schiller, F. C. S. 73, 814, 827

Schimmel 167

Schleiermacher 465

Schlette 348, 586

Schlüter 525-526

Schmekel 503

Schmidt, G. 143, 220, 623-624

Schmithausen 102, 292

Schmitt 575

Schmucker-Hartmann 264, 502, 510, 535-536

Schneider, P. K. 138

Scholem 356, 373, 390, 437, 705, 708-709, 715, 735-736

Schomerus 381, 772

Schopenhauer 91, 117, 121, 125-126, 130, 136, 144-145, 168-169, 172-173, 220, 232, 253, 260, 264, 266, 348, 363-364, 381, 390, 402, 488, 502, 542, 555, 559, 574, 596, 666, 668, 692, 693, 736, 768, 772, 782, 794, 796, 807, 814-815, 822, 830-831, 835

Schröder 640, 646, 777-778

Schroeter 498
Schröter 626, 719
Schubert 659, 691, 777
Schüring 389, 815, 822
Schürmann 381
Schultz, Werner 787, 789, 796, 800
Schultz, Wolfgang 163, 426, 433
Schulze, W. 608
Schulze, W. A. 374, 660, 672, 708, 734, 770
Schumann 216
Schwarz 191, 228, 264, 359, 381-382, 385, 387, 744
Schweitzer 176, 243, 251, 264
Schweitzer 454
Schwyzer 580-582, 593
Scott, R. 728
Scott, W. 163, 735
Sedlar 620, 691, 693, 776
Seeger 746, 794
Sen Gupta 753
Seneca 438-439, 485, 490, 498, 506, 517, 519, 527
Senger 605-606
Sēngzhào 303
Seth 363, 812, 815, 819, 823
Seuse 166, 185-186, 228, 232, 334, 357, 373, 422, 737, 795
Sextos Empeirikos 127, 180, 184, 192, 216, 253, 276, 288, 312, 321, 430, 446-450, 495, 497, 500-505, 507, 509-511, 514, 516-520, 527, 533, 535-541, 543, 546-547, 549-557, 560, 562, 565, 571-573, 576-577, 620-622, 651,-652, 710, 718, 802
Shaha 47, 78, 81-82, 85-86, 124, 223, 279
Sharma, C. 78-79, 81, 83-85, 211, 223-225, 269, 276, 299, 323, 326, 328, 330-331, 346, 404-425, 436, 446, 470, 525
Sharma, I. C. 280
Sharma, P. 244
Shastri, A. 343, 345
Shastri, D. S. 396, 399
Shastri, J. L. 269-271, 273-279, 281, 335-339, 343, 347, 349-350, 354, 356, 358, 365, 375, 388, 393, 405, 424, 462, 534, 542, 649, 658, 717
Shien Gi-ming 447, 757
Shrivastava 339, 345, 359, 820-821
Siderits 440
Śīlaṅka 67, 44
Silesius 154, 166, 169, 247, 335, 374-375, 395, 542, 684, 737, 795
Simplicios 276
Simplikios 430, 434, 437-438, 492, 497, 509, 541, 581, 718, 729
Sinari 592
Singh, J. 124
Singh, N. K. 484
Singh, R. L. 129, 823
Singhal 431
Sinn 739
Sitre Tora 735
Sluiter 514
Smart, J. J. C. 254
Smith, B. 38
Smith, M. F. 558
Sodamos 570

Sōgen 109, 137, 160, 212, 295, 306. 559

Sokrates 121, 390, 425, 439, 463, 468, 492, 496, 506, 519, 572, 717-718

Solomon 48, 57, 373

Solon 570

Sommerfeld 671, 776, 792

Sottus Eriugena 169, 333-334

Spann 382

Speusippos 153, 205, 357, 509

Spinoza 199, 424-425, 521, 530, 555, 666, 676, 750, 768-771, 787, 791, 815

Spoerri 772

Sprung 90, 134, 425-426, 511-512

Śrī Harṣa 12, 183, 223-224, 324, 327, 330-331, 345, 396-399, 404, 418, 458, 537, 824

Śrīrāmottaratāpinyupaniṣad 269-270, 274

Staal 42, 91, 104, 234, 238, 357, 425-426, 433-434, 586-587

Stallmach 612

Staples 356, 565-566, 568-569

Stcherbatsky 117, 123, 131, 135-136, 200, 327, 398, 473, 545, 784, 823

Stegmüller 125, 217

Steinbüchel 788

Steinkellner 245

Stelzenberger 555

Stenzel 431, 826

Stephenson 174, 345, 364, 373, 380

Sternfeld 189

Steuchus 774

Stilpon 202, 485, 490-491, 493, 509, 514-515, 543

Stobaios 40, 488, 570

Stough 507

Strabon 154

Strauch 108

Straume-Zimmermann 41, 547, 551

Strauss 749, 755-756

Ströker 521

Stückelberger 439

Sturm 7, 34, 41, 205, 212, 261, 275, 278, 303, 311-312, 314, 315, 317, 319, 362, 378, 440, 447, 462, 465, 509, 621, 648-649, 651, 658, 755, 823

Subāla-Upaniṣad 273, 349

Sudbrack 175-176, 381

Suidas 505

Suzuki 313, 380, 546

Śvetāśvatara-Upaniṣad 281, 336, 349, 356, 358, 378

Syrianos 729

T

Taber 264

Tachikawa 341

Tafel 450, 786

Taittirīya-Upaniṣad 372, 377-378, 388, 717

Takeda 230

Tarán 357

Tatia 86, 243, 545

Taubes 162, 738

Tauler 145-146, 166, 186, 227, 231, 246, 334, 684, 736, 772, 795

Tejobindu-Upaniṣad 278, 280-281, 350, 365, 373, 375, 462
Tezuka 231
Thales 425
Theiler 826
Theognis 568-569, 570
Theologia Deutsch 334
Theophrastos 498
Thieme 743
Thimme 387
Tholuck 781
Thomas Aquinas 171-172, 468, 534, 542, 689, 788
Thomas, E. J. 160, 245, 437
Thomson 567
Thurman 222, 245
Till 544
Timon 288, 483, 488, 492, 494-495, 500, 505, 510-512, 514, 572, 622
Tola 92, 246, 295, 368, 551
Tominaga 20, 65, 266, 267
Tonelli 141
Topper 380
Torini 163
Trenckner 42, 97-98, 105, 109
Tripādvibhūtimahānārāyaṇa-Upaniṣad 337
Tripathi 583, 770
Tsong-khapa 222
Tsujimura 31
Tuxen 93, 212, 244, 325, 327, 331
Tyman 738

U

Udāna 140, 153, 158-159, 248
Ueda 380, 395
Ui 41-42
Upadhyaya 107, 156
Urwick 309, 386, 389, 454, 465, 772
Usener 556, 719

V

Vajracchedikāprajñāpāramitāśāstra 108
Valentinus 162
Vallée Poussin 90, 103, 105, 133, 153, 192, 201, 205, 213-215, 218-219, 235, 243, 263, 287, 340, 404, 456, 458, 531, 550
Vallin 586
van Nooten 7
Varro 713
Vasubandhu 276
Vaupel 614
Venkata Ramanan 107, 131, 210, 223, 240, 245, 247-248, 294, 323
Verdenius 433
Vetter, F. 145-146, 186, 231, 246, 334, 736
Vetter, T. E. 112, 161, 286
Victorinus 286, 472, 588
Vieillard-Baron 788
Vimalakīrti 109
Vimuktātman 397
Visvader 38, 562, 577
Vitsaxis 278, 386, 389, 454, 772
Vivekananda 405
Viyagappa 791-792

Voegelin 738
von Arnim 431, 436, 481
von Bracken 487, 773
von Hofe 264
von Rad 564
von Schlegel 526, 691-692, 730, 775
von Schroeder 772
von Weizsäcker 787-788
von. Arnim 648

W

Wahl 390, 440, 451, 470
Walde 105, 146, 717, 722, 747
Waldenfels 380
Waldschütz 382
Walleser 37, 90, 137, 139
Ward 820-821
Watson 31, 174, 233, 314, 316-317, 319, 322
Watts 198, 205, 537, 754-756
Wayman 98, 100-101, 160, 309, 330, 424
Weber, A. 526, 745
Weber, M. 172
Wehr 381
Weigel 246
Weiller 668, 673-674, 689-690, 822, 838
Weinmayr 206, 226, 229-231, 688
Weischedel 116, 122, 125, 127, 129, 150, 253, 264, 441, 485, 576, 750
Weiss, A. 166, 365
Welte, B. 173-174, 322, 381, 520, 521
Wentzlaff-Eggebert 264
Westerink 163, 165, 357, 477, 550
Wetlesen 496, 500, 511, 770-771
Whaling 324, 326
Whittaker 147, 162, 164, 587, 592, 622
Widmann 259, 263, 641, 732, 778
Wienpahl 529, 771
Wilhelm, R. 31, 147, 174, 233, 313-315, 317-319, 322, 752, 755-756
Wilke 381
Williams 65, 185, 285, 299, 545
Wilpert 600-602, 614
Windelband 440, 442, 477, 510, 826
Windischmann 526, 692
Winternitz 163, 431, 772
Wisdom 135
Wittgenstein 20, 65, 192, 201, 218, 244, 266-267, 291, 368, 473
Wölfel 566,-567
Wolfson 587
Wollgast 788
Wolz-Gottwald 372, 380
Woodruff 498-500, 504
Woodward 159

X

Xenakis 562
Xenophanes 163, 430-431, 433, 485, 572, 769

Y

Yadav 106

Yājñavalkya 344, 385

Yòngjiā 52

Z

Zapf 381

Zarathustra 695, 709

Zekl 715

Zeller 490-491, 493, 520, 562, 639-640, 718, 826

Zenon Eleates 13, 135, 238, 312, 411, 421, 435-441, 443-444, 446, 450-451, 481, 485, 541

Zhōu Yóng 308

Zhuāngzǐ 11, 31, 174, 233, 310-314, 316-320, 322, 417, 553, 755, 757

Zimmer 93, 140, 346, 694

Zimmermann 788

Zyskind 189

ANHANG

Hans P. Sturm

ZU FRANCIS HERBERT BRADLEY'S »ONT-EPISTEMOLOGIE«

Erinnerung an Leben und Werk
des philosophischen Denkers
anläßlich seines 175. Geburtstags im Jahr 2021[1]

„DIE Schatten sprechen nirgends ohne Blut und die Gespenster der Metaphysik akzeptieren kein Substitut. Sie offenbaren sich nur jenem Opfer, dessen Leben sie aufgezehrt haben, und, um mit Schatten zu verkehren, muß man selbst ein Schatten werden."[2]

---

[1] Diese Studie wurde von mir nach Jahren intensiver denkerischer Erschließung des gewaltigen Werks von Francis Herbert Bradley verfaßt. Zu ihr sind hunderte von Manuskriptseiten und Karteieinträge, die über fast ein Jahrzehnt zum Zwecke mehrerer Veröffentlichungen angefertigt wurden und in mehrere Aspekte seines Schaffens Einblicke verschaffen sollten, verdichtet. Aufgrund meiner jahrzehntelangen faktischen Aussperrung aus der Wissenschaft und ihren Organen konnten weder diese noch die hier vorliegende Quintessenz von ihnen publiziert werden. Im Zuge der digitalen Veröffentlichung meines Lebenswerks entschloß ich mich deshalb, sie als Anhang diesem Band anzufügen. Neuere Literatur konnte deshalb nicht mehr berücksichtigt, nur einige unverzichtbare Aktualisierungen vorgenommen werden. Verweise auf relevante Sachverhalte aus meiner Forschung sind demzufolge nur auf mein erstes Hauptwerk ›Weder Sein noch Nichtsein‹ beschränkt. Der Grund für meinen Entschluß, den Text hier vorzulegen, liegt darin, der tiefgründigen Erkenntnisse des Oxford-Denkers zu gedenken und sie in das weltphilosophische Bewußtsein der Gegenwart zu heben.

INHALTSVERZEICHNIS

Vita – Werk – Wirkung A950
Ein-Gedanken-Philosophie A964
Idealität (*Ideality*) A970
Urteil (*Judgment*) A973
Relationen (Re*lations*) A982
Doppel-Wahrheit: Das Absolutum und seine Erscheinungen A988
Collected Works of F. H. Bradley A996

VITA – WERK – WIRKUNG

Francis Herbert BRADLEY wurde am 30. Januar 1846 als viertes Kind des Geistlichen Charles BRADLEY, Vicar von Glasbury, Brecknock(shire) und dessen zweiter Frau Emma LINTON in Clapham (einige Kilometer südwestlich von London) geboren. Im Jugendalter von 16/17 Jahren erkrankte er schwer an Typhus und Pneumonie, gute acht Jahre später noch schwerer an Nierenentzündung und er sollte sich nie mehr vollkommen von den Folgen dieser Attacken freimachen können, was vermutlich einen wesentlichen Faktor seiner lebenslangen Zurückgezogenheit darstellen dürfte.

Schon als Schuljunge soll er Immanuel Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ gelesen haben; zu dieser Zeit womöglich

---

[2] Bradley, Francis Herbert: Aphorisms, Oxford 1930, Nr. 98 ≙ Bradley, Francis Herbert: Essays on Truth and Reality, Oxford [1]1962 (reprint of [1]1914), p. 14[1] (Sigle: TR): THE shades nowhere speak without blood, and the ghosts of Metaphysic accept no substitute. They reveal themselves only to that victim whose life they have drained, and, to converse with shadows, he himself must become a shade. Die Übersetzungen aus den Originalen stammen durchweg vom Verfasser; cf. Homer, Odyssee, 11. Gesang.

noch in englischer Übersetzung (von Francis HAYWOOD), was er ob seiner überragenden Deutschkenntnisse später sicher nicht mehr nötig gehabt hat. Aber nicht nur dieser Umstand seiner Jugendjahre verdient Beachtung im philosophischen Werdegang Francis H. BRADLEY'S, noch einschneidender, und angesichts der weltanschaulichen Konstellationen an den Universitäts-Colleges des damaligen England wohl nicht davon ablösbar, ist die Verweigerung einer 'Summa' (first class), die er in der Magister-Hauptprüfung im Jahr 1869 in Oxford hinnehmen mußte, wobei ihm gerade sein erfolgreicherer Konkurrent ein Leben lang in freundschaftlicher Kollegialität verbunden bleiben sollte: Bernard BOSANQUET. Nach gut einem Jahr verzweifelter Versuche, die in weite Ferne gerückte Universitäts-Mitgliedschaft (fellowship) trotzdem zu erlangen, um der großen Neigung zur Philosophie entsprechen zu können, wurde ihm diese endlich vom Merton College der Universität Oxford – unter der Bedingung des Zölibats auf Lebzeiten zuerkannt. BRADLEY heiratete nicht und lebte und wirkte auf diese Weise über ein halbes Jahrhundert in Oxford, wo er auch am 18. September 1924 starb.

Zwar war BRADLEY am College mit einem mittleren Pensum an Verwaltungsaufgaben betraut, die er pflichtbewußt und peinlich genau ausführte, ansonsten aber übernahm er keine universitären Pflichten. Er hielt sein Leben lang nicht eine Lehrveranstaltung ab, besuchte nicht einen Kongreß, auch nicht einen solchen seines Fachgebiets, nicht eine philosophische Tagung, kurz, er mied konsequent das, was Martin HEIDEGGER in einer Marburger Vorlesung des Jahres 1925 „die Kumulation des Unverstehens"[3] nennen sollte, und worüber schon Arthur SCHOPENHAUER seinen beißenden Spott

[3] Heidegger, Martin: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe Bd. 20 (Marburger Vorlesungen 1925), Frankfurt/M. 1979, p. 376.

ausgoß, indem er „*Philosophenversammlungen* (eine contradictio in adiecto" nannte, „da Philosophen selten im Dual und fast nie im Plural zugleich auf der Welt sind)"[4]. Es wird sogar erzählt, daß eine nicht unbeträchtliche Zahl von Oxforder Professoren der Philosophiewissenschaft ihrem Zeitgenossen BRADLEY niemals persönlich begegnet sind.[5] Um so bemerkenswerter seine geheime Dominanz. „Er war wie DUNS SCOTUS, dessen Geist gelegentlich gesehen worden sein soll, wie er durch die Merton-Bibliothek gehuscht ist."[6]

Vierundfünfzig Jahre also konnte sich dieser Ausnahmedenker von geradezu SPINOZISTISCHER Lebenshaltung in seine Gedanken versenken und die Früchte dieser Zentrierung rechtfertigen das insgesamt freudig dargebrachte Opfer im Übermaß. So galt BRADLEY zur Jahrhundertwende schon als der größte lebende Philosoph;[7] er wurde ganz allgemein zu den 'größten Philosophen der Welt'[8] gezählt, als 'Klassiker'[9]

---

[4] Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke (5 Bde.), ⟨ed.⟩ Löhneysen, Wolfgang Frhr. von, Frankfurt/M. [1]1986 (Lizenzausg. d. Ausg. 1960), 4.223.

[5] Cf. Blanshard, Brand: Francis Herbert Bradley, in: Journal of Philosophy 22 (1925), New York, 5–15, p. 5.

[6] Cf. Blanshard, Brand: Bradley: Some Memories and Impressions, in: Ingardia, Richard: Bradley. A Research Bibliography, Bowling Green/Ohio 1991, 7–14, p. 9.

[7] Cf. B. Blanshard, Bradley: Some Memories and Impressions, o.c., p. 14; idem, Francis Herbert Bradley, o.c., p. 7.

[8] Cf. Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Thought and Reality, London [1]1937, p. 11.

[9] Cf. Swabey, William Curtis: The System of Bradley, in: The Monist 37 (1927), Chicago, 226–237, pp. 226–227; Haldane, Richard Burdon (Viscount): The Pathway to Reality. Stage the Second, London 1904, p. 74.

von enormer historischer Bedeutung gehandelt,[10] sein Hauptwerk HUME'S ›Treatise‹ gleichgestellt[11] und als das 'größte Ding seit KANT'[12] gepriesen. Unter den wenigen, die da ganz anderer Meinung waren – nicht ganz ohne gewisse Hintergedanken – finden wir den zu Beginn vom Werk BRADLEY'S beeindruckten Bertrand RUSSELL.[13] Er spricht diesem eine 'hervorragende philosophische Bedeutung' schlechtweg ab.[14]

Mit diesen werk-relevanten biographischen Bemerkungen will ich es hiermit bewenden lassen und zur Bibliographie übergehen. Das Œuvre des sogenannten Oxford-Philosophen wurde erst im Jahr 1999 in 12 Bänden herausgegeben und besteht im ersten Teil (Bde. 1–5) aus bisher unveröffentlichtem Material, im zweiten (Bde. 6–12) aus Nachdrucken der letzten Ausgaben der veröffentlichen Werke (siehe Verzeichnis am Schluß des Essays). Vor dieser Publikation waren die edierten Schriften im Handel viele Jahre nicht verfügbar. Sie bestehen aus sechs Büchern, einem weniger wichtigen Erstlings-Essay zur Grundlegung der Geschichtswissenschaft,[15]

---

[10] Cf. Wisdom, J. O.: Philosophy and Its Place in Our Culture, New York–London–Paris 1975, p. 147.

[11] Cf. Paul, Leslie: The English Philosophers, London 1953, p. 257; Muirhead, John Henry: The Platonic Tradition in Anglo Saxon Philosophy, London 1931, p. 274.

[12] Campbell, Charles A.: The Metaphysics of F. H. Bradley, in: Church Quarterly Review 150 (1950), London, 37–56, p. 39; Rashdall, Hastings: The Metaphysics of Mr. F. H. Bradley, in: Proceedings of the British Academy 5–6 (1911–12), London, 429–455, p. 430.

[13] Cf. Russell, Bertrand: The Collected Papers of Bertrand Russell Vol. 9, London et al. 1988, p. 452.

[14] Cf. Russell, Bertrand: A History of Western Philosophy, London 1947 (2nd Impression; [1]1946), p. 748; ⟨dt.⟩ Philosophie des Abendlands, Darmstadt [3]1954, p. 596.

[15] Bradley, Francis Herbert: The Presuppositions of Critical History,

abgedruckt in den ›Collected Essays‹, und einem aus dem Nachlaß ins Französische übersetzten frühen Aufsatz,[16] der nur der Vollständigkeit halber genannt sein soll. Die aus dem Nachlaß in den ›Collected Works‹ veröffentlichten Schriften waren mir bei Abfassung der Studie hier nicht verfügbar.

Seinen großen Durchbruch erlebte BRADLEY in Großbritannien mit den ›Ethical Studies‹[17] aus dem Jahr 1876, einer ziemlich auf die Insel-Philosophie der Zeit zugeschnittene hegelianisierende Studie, die sich kritisch (cf. ES VIII, Pref. to 1st ed.) gegen Hedonismus, Utilitarismus und den kümmerlichen anglisierten Kantianismus wendet, und in der er, fast möchte man sagen, die ersten holistischen und antithetischen Versuchsballons in den Philosophiehimmel steigen läßt, Forschungs-Ballons, die die Atmosphäre seiner eigentlichen Metaphysik später erfüllen sollten.

Die ›Principles of Logic‹[18] von 1883, zwei Jahre vor seinem Tod mit einer Anzahl von Anmerkungen versehen und um zwölf ›Terminal Essays‹ ergänzt von BRADLEY noch einmal herausgegeben, obwohl sie ob der rasanten Entwicklung auf dem Gebiete der mathematischen Logik, wie der Autor deutlich sah (cf. PL VII) bereits veraltet schienen, sind nicht nur von historischer Bedeutung als Stimulans genau der Tendenzen, die sie verdrängen sollten, nein, als ›Transzendentale

in: idem, Collected Essays, Oxford ^{2}1969 (^{1}1935), pp. 1–70.

[16] Bradley, Francis Herbert: Relativité, ⟨ed./tr.⟩ Fruchon, P., in: Études Philosophiques, n.s. 15 (1960), Paris, 3–22 (in den ›Collected Works‹ nicht enthalten)

[17] Bradley, Francis Herbert: Ethical Studies, London et al. ^{2}1962 (^{1}1876) (Sigle: ES).

[18] Bradley, Francis Herbert: The Principles of Logic (2 Vols.), London ^{2}1928 (^{1}1883) (Sigle: PL).

Logik‹[19], wenn Sie es gestatten, daß ich an FICHTES einzigartige und kaum gelesene Schrift gleichen Untertitels erinnernd einmal so sage,[20] werden sie heute, an den Grenzen der Mathematisierbarkeit und in der Beschleunigung des methodischen Abstiegs der ‚harten' Disziplinen zu ihren eigenen Grundlagen, nach einer langen Zeit de-finitorischer Abschiebung, wieder entstaubt und nutzbar gemacht. Es sei noch angemerkt, daß in diesem gewaltigen Wälzer, der sich explizit auf logische Zusammenhänge beschränken sollte, die gesamte Doktrin BRADLEY'S, auch in metaphysischer Hinsicht, im Kern bereits enthalten ist.

Opus magnum des Oxford-Meisters und Ausgangspunkt seines (damaligen) Weltruhms ist ›Appearance and Reality‹ (1893);[21] revidierte und mit einem Anhang versehene Neuauflage 1897; deutsche Übersetzung 1928.[22] Über e i n e n Tatbestand bezüglich dieses Buches, wie all seiner Bücher, ist man sich wenigstens einig: seiner Schwierigkeit,[23] Abstraktheit,[24] ja Ungreifbarkeit: „alles Klinge und kein Griff"[25].

---

[19] Cf. Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Thought and Reality, o.c., p. 238.

[20] Cf. Fichte, Johann Gottlieb: Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik, ⟨edd.⟩ Lauth, Reinhard / Schneider, Peter K., Hamburg 1982.

[21] Bradley, Francis Herbert: Appearance and Reality, Oxford et al. ^{2}1978 (17th impr.) (Sigle: AR).

[22] Bradley, Francis Herbert: Erscheinung und Wirklichkeit, ⟨tr.⟩ Blaschke, Friedrich, Leipzig 1928.

[23] Cf. Keeling, Stanley Victor: La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley, Montpellier 1925, p. 72^{2}; Rashdall, Hastings: The Metaphysics of Mr. F. H. Bradley, o.c., p. 430.

[24] Cf. Wollheim, Richard: F. H. Bradley, in: ⟨edd.⟩ A. J. Ayer et al.: The Revolution in Philosophy, London–New York 1956, p. 13.

[25] Pucelle, Jean: L'Idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley,

Überhaupt nicht einig ist man sich allerdings darüber, welcher rationale Stellenwert diesem zugewiesen werden kann. Für die einen handelt es sich um Verstandesextremismus[26] und dianoetischen Rigorismus,[27] für die anderen um Rhetorik,[28] verdorbenen und verderblichen Intellektualismus,[29] Irrationalismus, so Herbert MARCUSE,[30] gar um Verdummung.[31]

Einig ist man sich über die literarische Brillianz, was u.a. darin Ausdruck fand, daß eine Passage der ›Logik‹ in das ›Oxford Buch englischer Prosa‹[32] aufgenommen wurde. T. S.

Neuchâtel 1955, p. 250; cf. Sabine, George H.: Review: Essays on Truth and Reality, in: Philosophical Review 23 (1914), New York, 550–557, pp. 550–551.

[26] Cf. Benn, Alfred William: The History of English Rationalism in the Nineteenth Century Vol. 2, London et al. 1906, p. 422.

[27] Cf. Passmore, John: A Hundred Years of Philosophy, London ^{2}1978 (^{1}1957), p. 59; Salomaa, J. E.: Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart, Annales Academiae Scientiarum Fennicea B.XIX.3, Helsinki 1929, p. 33; Collingwood, Robin George: Denken, Stuttgart 1955 (dt. Übersetzung des Titels: An Autobiography, ^{1}1939), p. 17.

[28] Cf. Warnock, G. J.: English Philosophy since 1900, London et al. 1961 (^{1}1958), p. 7.

[29] Cf. James, William: A Pluralistic Universe, Cambridge/Mass.–London 1977, p. 36: „vice of intellectualism".

[30] Cf. Marcuse, Herbert: Vernunft und Revolution, Neuwied–Berlin ^{3}1970 (engl. ^{1}1941), p. 346.

[31] Cf. James, William: A Pluralistic Universe, o.c., p. 265; Schiller, F. C. S.: Studies in Humanism, Westport/Conn. ^{2}1970, (^{1}1912), p. 114^{1}; entsprechende Bemerkung zum Idealismus ganz allgemein bei: L. T. Hobhouse, Democracy and Reaction, pp. 78–79, zitiert bei: Perry, Ralph Barton: Present Philosophical Tendencies, New York 1955 (^{1}1912), pp. 189–190.

[32] Cf. The Oxford Book of English Prose, ⟨ed.⟩ Quiller-Couch,

ELIOT, der über ›Erkenntnis und Erfahrung bei Bradley‹, so in etwa der Titel, promovierte (Harvard 1916), nennt BRADLEY's Stil „einen perfekten“[33], gemäß welchem sein eigener Prosa-Stil (exakt) geformt sei.[34] Noch eins: ›Appearance and Reality‹ wurde von Oxford University Press nicht zur Veröffentlichung angenommen. Wahrscheinlicher Grund: die vermeintliche atheistische Schlagseite einiger Passagen des Werks.[35] Dazu bedarf es keines weiteren Kommentars, allenfalls einer Erinnerung an Johann Gottlieb FICHTE: *nil novi sub sole*.

Unkommentiert darf ich auch die weiteren Bücher BRADLEY's lassen, bei denen es sich um Aufsatzbände handelt, die aus den Veröffentlichungen in der Zeitschrift ›Mind‹, dem

Arthur, Oxford 1966 ([1]1925), pp. 911–913, Nr. 524; bei dem dort abgedruckten Text handelt es sich um PL 3.2.4 § 16, pp. 590–591; in meinem Buch: Sturm, Hans P.: Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken, Würzburg 1996, p. 520[63], Digital-Edition, p. 822[72], habe ich bereits darauf hingewiesen, daß BRADLEY's, an dieser Stelle vorkommende und berühmt gewordene Sentenz: „some spectral woof of impalpable abstractions, or unearthly ballet of bloodless categories“ (PL 591), meistzitierter Ausspruch des Oxford-Meisters, von A. SCHOPENHAUERS Kritik der Professoren-Philosophie angeregt worden sein dürfte: „.. reines Sichselbstdenken der absoluten Idee und Schauplatz des Balletts der Selbstbewegung der Begriffe“ (A. Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 34 ≙ Sämtliche Werke 3.149; cf. idem: Sämtliche Werke 4.204–207; cf. auch Weiller, Kajetan: Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie (2 Bde.), München 1804–1805, 2.22).

[33] Eliot, T. S.: Selected Essays, London [3]1972 ([1]1932), p. 445: „a perfect style“.

[34] Cf. Eliot, T. S.: Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley, London 1964, pp. 10–11.

[35] AR, Introduction & Kapitel 25, insbesondere pp. 394–401.

Publikationsorgan seiner zahlreichen Artikel[36] zu Metaphysik (›Essays on Truth and Reality‹[37]) und Psychologie (›Collected Essays‹[38], posthum) zusammengestellt sind. Ein kleines Aphorismusbändchen[39] wurde 1930 in einer Auflage von 750 Stück publiziert. Drei Monate vor seinem Ableben wurde F. H. BRADLEY vom englischen König der Order of Merit (Verdienstorden) überreicht. Ehrendoktorwürden mehrerer Universitäten in Italien, Dänemark und Großbritannien waren ihm zuerkannt worden.

BRADLEY verdient als Philosoph vor allem wegen seiner strengen Methodik entgegen seinem Rang in der Gelehrtenwelt der Gegenwart Be-Achtung, indem er nicht nur die abendländische Tradition in einer größeren Spannweite umfaßt als viele derer, die ihn heute an Bedeutung überragen, sondern ebenso, indem er durch seine strukturelle Nähe zur orientalischen, insbesondere zur indischen Überlieferung, Möglichkeiten zur kulturübergreifenden geistigen Begegnung zu eröffnen in der Lage ist, was von indischer Seite schon längst erkannt wurde.[40]

---

[36] Am Rande sei erwähnt, daß BRADLEY's pragmatistischer Gegenspieler F. C. S. SCHILLER einmal eine Witz-Nummer der Zeitschrift ›Mind‹ veröffentlicht hat, „die als Titelbild ein Porträt des Absoluten trug, einen großen leeren Kreis in Blaßrosa." (Blanshard, Brand: Bradley: Some Memories and Impressions, o.c., p 9).

[37] Bradley, Francis Herbert: Essays on Truth and Reality, Oxford [1]1962 (reprint of [1]1914).

[38] Bradley, Francis Herbert: Collected Essays, Oxford [2]1969 ([1]1935) (Sigle: CE).

[39] Bradley, Francis Herbert: Aphorisms, Oxford 1930.

[40] Siehe auch meine im ›Philosophischen Jahrbuch‹ veröffentlichte Rezension der Bradley-Forschungsbibliographie: Sturm, Hans P.: Buchbesprechung: Richard Ingardia, Bradley. A Research Bibliography, Bowling Green/Ohio 1991, in: Philosophisches Jahrbuch 104

Was mir heute zusätzlich ein intensives Studium dieser Philosophie notwendig erscheinen läßt, ist u.a. der Tatbestand, daß wir in diesem Denken und seinem Fortwirken quasi einem Stück deutscher Philosophiegeschichte begegnen, einer Geschichte, die dadurch nicht nur um einen genialen Kopf reicher ist, sondern reicher um die gesamte angelsächsische, und wenn man so will, eine geradezu künstlerische Wiedererschaffung der gesamten abendländischen Erkenntnistradition, und hier besonders in ihren anderweitig oft vernachlässigten, ja bekämpften und verdrängten Strängen.

Es gilt jedoch noch einen philosophiehistorisch bedeutsamen Umstand zu berücksichtigen. BRADLEY war ein Denker, der mehr als andere durch das Wachrufen einer oft hysterischen Bekämpfung gewirkt hat,[41] Zeichen wesentlicheren Wirkens denn durch Zustimmung, wie uns Martin HEIDEGGER versichert,[42] einer Gegenreaktion, die, wo sie nicht vordergründig politisch motiviert war,[43] einerseits seinen Irrtümern selbst,[44] andererseits dem kolossalen Unverständnis, dem Mangel an Durchblick, gar der Miß- und Verachtung

(1997), Freiburg–München, 431d–438d.

41 Cf. Bedell, Gary Louis: The Logical Foundations of Metaphysics in the Philosophy of F. H. Bradley, St. Louis (University), Phil. Diss. 1969, pp. 1–2, 10–20; Keen, C. N.: The Interaction of Russell and Bradley, in: Journal of the Bertrand Russell Archives 3 (1971), Hamilton/Ontario, 7–11, p. 9; Salomaa, J. E.: Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart, o.c., p. 85.

42 Cf. Heidegger, Martin: Was heißt Denken?, Tübingen ^{3}1971, p. 15.

43 Cf. Metz, Rudolf: England und die deutsche Philosophie, Stuttgart–Berlin 1941, pp. 59–60; Collingwood, Robin George: An Essay on Philosophical Method, Oxford 1965 (^{1}1933), p. 160; idem: Denken, o.c., pp. 16–17; Moser, Claudia: Die Erkenntnis- und Realitätsproblematik bei Francis Herbert Bradley und Bernard Bosanquet, Würzburg 1989, pp. 19–20.

seiner Werke zugeschrieben wurde,[45] letztendlich wohl aber auch auf seine Methode zerreißender Kritik, die mehr Risse und Räume öffnete, als mit fertigen doktrinären Gebäuden zu verbauen, zurückzuführen ist. „Der Grund kann nicht ohne ein kritisches, oder, wenn Sie es so lieber wollen, ein skeptisches Studium erster Prinzipien freigelegt werden"[46]. Doch machte BRADLEY fast zu viel und zu fruchtbaren Boden frei, worauf dann die sich ansiedelnden Meinungspflänzchen ins Kraut schossen und sich gegenseitig überwucherten, ohne große und wahre Erkenntnisfrüchte zu tragen.

Bevor ich nun aber endgültig zur Vorstellung der Wahrheits- und Seins-, oder besser: Wirklichkeitslehre übergehe, möchte ich durch eine bloße Zusammenstellung der in der Interpretationsliteratur aufgewiesenen philosophiehistorischen und strukturellen Anklänge im Kontext BRADLEY'SCHER Metaphysik ein letztes Mal die Relevanz, Suggestivkraft und Vielschichtigkeit dieses Denkens unterstreichen.

Für die abendländische Überlieferung finden wir folgende Bezugspunkte:[47] Eleaten – Sophisten – Megariker – Platon, Neo-Platoniker, Oxford- und Cambridge-Platonisten – Antisthenes – Aristoteles – (Pseudo-)Dionysios Areopagita –

---

[44] Cf. Collingwood, Robin George: Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1955 (engl.: [1]1946), p. 152.

[45] Cf. Campbell, Charles A.: Scepticism and Construction, London s.a. [ca. 1931], pp. 1–2; idem: The Metaphysics of F. H. Bradley, o.c., p. 39; Ingardia, Richard: Bradley. A Research Bibliography, o.c., pp. 1–2.

[46] PL X, Pref. to 1st ed.; cf. AR 5.

[47] Die exakte Dokumentation der gegebenen Bezüge ist in meinen Manuskripten durchgeführt, sie kann wegen ihres Umfangs hier jedoch nicht vorgelegt werden; einen groben Überblick kann man sich in den Indices der Forschungsbibliographie von Richard INGARDIA und der Ergänzungsliste meiner Rezension dazu (o.c.) verschaffen.

Spinoza – Leibniz – G. Berkeley – Hume – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Deutscher Idealismus allgemein – J. S. Mill – Herbart, Lotze, Sigwart, C. F. Baur, W. Wundt – Bergson – Frege, Russell, G. E. Moore, Wittgenstein – Pragmatismus – Husserl – Heidegger. Am häufigsten: „Scepticism" und „Mysticism", wobei dazugesagt werden muß, daß unsere Unterscheidung zwischen Skepsis und Skeptizismus einerseits und Mystik und Mystizismus andrerseits im Englischen (sprachlich) nicht gemacht werden kann.

Für die morgenländische: Syādvāda der Jaina's – Buddhismus allgemein – Nāgārjuna (1./2. Jh.) – Vedānta allgemein – Śaṅkara (7./8. Jh.) – Bhāskara (10. Jh.) – Rāmānuja (11./12. Jh.) – Śrī Harṣa (12. Jh.) und Citsukha (13. Jh.) – Śrī Rāmakṛṣṇa (19. Jh.) – Śrī Aurobindo (20. Jh.) – und für China den Daoismus.

Von den bedeutenden Denkern hat BRADLEY auf folgende dokumentierbar Einfluß gehabt: Russell – Whitehead – Marcel – Bosanquet – T. S. Eliot – J. Wahl – G. L. Borges – die modernen angelsächsischen Gelehrten Joachim, Blanshard, A. E. Taylor, R. G. Collingwood und Nicholas Rescher.

Meine eigene Einordnung darf ich in der Weise geben, wie ARISTON von Chios dies beim Scholarchen der Mittleren Akademie, ARKESILAOS von Pitane, ironisch getan hat, unter Zuhilfenahme nämlich des Bildes eines alten Fabelwesens, der berühmten Chimära[48]: 'HEGEL von vorne, SCHELLING von hinten', und jetzt will ich die klassische Absurdität noch übertrumpfen, 'STILPON, PLOTIN und FICHTE in der Mitte.' Dies zusammen ergibt, wie ersichtlich, ein ganz originelles und

[48] Homer, Ilias 8.181; cf. Hesiod, Theogonie 323; der von Sextus Empiricus: Pyrrhōneiōn Hypotypōseōn (gr./engl.), ⟨tr.⟩ Bury, R. G.: Sextus Empiricus in four Volumes, Vol. 1, Cambridge/Mass.–London [1]1976 (repr. Of 1933), 2.234, überlieferte Satz lautet: „Platon von vorne, Pyrrhon von hinten, Diodor in der Mitte."

einzigartiges Wesen, ein Unikum, sozusagen, und als solches genau würde ich BRADLEY bei allen Ähnlichkeiten und Anklängen auch ausgeben.[49]

Blickt man mit philosophiehistorischen Linsen ausgerüstet in die nähere Vergangenheit der öffentlichen Rationalität zurück, dann wird man dieser Sagengestalt nur in verschwindend wenigen Dokumenten gewahr, außer vielleicht in allerjüngster Zeit, in der kürzere Studien zu Spezialproblemen BRADLEY'SCHER Metaphysik – mit dem angenehm überraschenden Resultat einer weitgehenden kritischen Rehabilitierung – vermehrt auftauchen. Ansonsten gilt die Feststellung eines sehr mißgünstigen Doxographen, daß 'heute BRADLEY'S Welt zu Ende gekommen sei, die Fragen, die er und seine Zeitgenossen stellten, beantwortet oder als unbeantwortbar oder irrelevant beiseite gelegt worden seien'[50]. Da ich die Betonung auf den letzten Halbsatz legen würde, wäre mein Ausruf darauf: „Tant pis pour le monde!" Und diente BRADLEY'S philosophische Theorie, wie schon einmal von einem

[49] Cf. Grätzel, Stephan: Der Idealismus Bradleys als Methode der Reflexion, Mainz 1979 (Phil. Diss), p. 16: „... ein eigenständiger Denker ... . Bradleys Philosophie muß .. in erster Linie unter dem Aspekt ihrer Originalität untersucht werden." Cf. McPherson, Mary Patterson: Transcendence and Freedom in the Philosophy of F. H. Bradley, Phil. Thesis, Bryn Mawr/PA 1969, p. 14; Metz, Rudolf: Die philosophischen Strömungen in Großbritannien Bd. 1, Leipzig 1935, p. 304; Swabey, William Curtis: The System of Bradley, o.c., p. 226; Mackenzie, J. S.: Book Review: Appearance and Reality, in: International Journal of Ethics 4 (1894), Philadelphia, 246–252, p. 252; Keeling, Stanley Victor: La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley, o.c., p. 73[1]; Santayana, George: The Works of George Santayana, Triton Edition Vol. 7, New York 1937, p. 179.

[50] Cf. Lofthouse, W. F.: F. H. Bradley, London 1949 (repr.: Ann Arbor 1984), p. 255; McCreary, John K.: Book Review: F. H. Bradley, by W. F. Lofthouse, in: Journal of Religion 31 (1951), Chicago, 288–289, p. 289.

Kritiker bemerkt, ausschließlich als Etüde und Lehrstück des Reflektierens,[51] als γυμνασία (*gumnasía*), wenn man so will, allein dessenthalben wäre sie schon von unschätzbarem Wert.

[51] Cf. Swabey, William Curtis: The System of Bradley, o.c., pp. 226–227.

EIN-GEDANKEN-PHILOSOPHIE

Francis Herbert BRADLEY's Lehre besteht streng genommen in der Ausführung eines einzigen Gedankens. Sie antwortet auf die Frage „... wie wir Realität irrtumsfrei denken können" (AR 20). Die Antwort darauf kann unter zwei Blickwinkeln schematisch vorweggenommen werden. Erstens können wir es, indem wir die Wirklichkeit als Beziehungsgeflecht (*relationality*, *relativity*) einzelner untereinander verknüpfter, zunächst sub-relational empfindungspräsenter (*immediate experience*, *feeling*, *awareness*) Gegebenheiten (*this*, *mine*, *fact*, *presented being*), urteilend auffassen (ideality, judgment), wobei diese Vielfalt des Zueinander eines „*In*"[52], d.h. eines Ortes, eines trans-rationalen Ganzen (*Reality*, *Whole*) und Erfahrungsganzen (*absolute experience*, *Spirit*), des supra-relationalen Absoluten (*One*, *Unity*, *Identity*) als Ermöglichungsgrund bedarf, aus dem die finiten Tatsachen samt ihren Bezügen durch ideale Repräsentation, welche sie zu Erscheinungen (*appearances*) auseinandertreten läßt, auf unerklärliche Weise (*inexplicably*) hervorgehen und wohin sie sich post-propositional in nämlicher Manier, sich dabei ultimativ verwirklichend und bewahrheitend, wieder ergießen können. Hier habe ich die Umrisse der Schichten-Ontologie (meine Bezeichnung) BRADLEY's auf einen Satz zusammengedrängt. Sie verknüpft die Phänomenologie und Philosophie der Geistentfaltung HEGELS mit einer die vertikale Hierarchie betonenden Emanationslehre neuplatonischer Provenienz.

Weil dieser Gesichtspunkt, und davon wieder der HEGELIANISTISCHE, besonders von angelsächsischen Kritikern und Interpreten aus der ideologischen und historisch-politischen

---

[52] PL 28, 96, 112[50], 156, 253–254, 479; AR 151, 201.

Situation[53] heraus und aufgrund der weitgehenden Unkenntnis kontinentalen Philosophierens, überbetont wurde, mußte die Einschätzung seines Denkens, die zudem den geschickt gesetzten, halb irreführenden Wegweisern BRADLEY'S in Richtung HEGEL ziemlich blind folgte, in die Irre gehen wie bei kaum einem Großen der Erkenntnisgeschichte und gegenüber seiner Re–flexion eine schlichte ignoratio elenchi darstellen. Diese Ignoranz und Fehl-Auslegung hat andererseits jedoch ihre Plausibilität, indem er mit seiner Re–flexionsphilosophie unter Anspielung u.a. auf die HEGELSCHE Spekulation eine Genealogie und einen Bewußtseinsevolutionismus verknüpft,[54] welche in keiner Weise mit der Geltungsseite in Einklang zu bringen sind, wodurch er ständig gegen die

[53] Cf. dazu Moser: Claudia, Die Erkenntnis- und Realitätsproblematik bei Francis Herbert Bradley und Bernard Bosanquet, pp. 3–25, Kapitel 1.1.: Der Anglo-Hegelianismus oder Neuidealismus.

[54] Gemeint ist insbesondere die Lehre vom unmittelbaren Erfahren und Empfinden des „Dies" (*this*) und „Mein" (*mine*) unterhalb der Sphäre von Idealität und Relationalität; sie ist schon formuliert in den ›Principles of Logic‹ (s. PL, Index s.v. „*This*") und in ›Appearance and Reality‹ in einem ganzen Kapitel ausgebreitet (AR 197–212, Kapitel XIX); die Überschrift zu diesem Kapitel: „The This and the Mine" stellt selbstverständlich eine Anspielung auf das Eingangskapitel in HEGELS ›Phänomenologie‹ dar: „Die sinnliche Gewißheit oder das Diese(s) und das Meinen", wobei das HEGELSCHE Sprachspiel („das Meinen") nicht ins Englische übertragbar war; ob diese Doktrin des unmittelbar Sinnlichen phylogenetisch, ja ob sie evtl. nicht einmal onotogenetisch, sondern als dynamisiertes Konstitutionsmuster zu verstehen ist, werden wir in einer anderen Publikation diskutieren; vorerst darf ich nur auf einige prägnante Stellen weisen: CE 215–216; PL 67, 72, 477, 506–507, 626–628; TR 174–175, 186, 204; AR 203, 157, 203, 221–222, 461–462, 508; Kritik dazu im Hinblick auf Kant und Bergson bei: Das, Dhirendralal: Bradley's Doctrine of Immediate Experience, in: Review of Philosophy and Religion 5 (1934), Poona, 1–23, pp. 19–23.

eigenen Beweise verstoßend s e i n e Form der ignoratio elenchi produzieren muß.

Die Geltungsseite der Philosophie BRADLEY's stellt nun, ohne daß er es deutlich machte oder den Ausdruck nur erwähnte, den Transzendental-Aspekt seines Denkens dar. Er umfaßt die Dialektik im PLATONISCHEN Verständnis, d.h. als Aufhebung alles Hypothetischen,[55] sprich: Diskursiven und Denkbaren, sowie als Zusammen- und Überschau.[56] Das Ziel wird also nur indirekt, über einen Umweg, anvisiert, den sich die Bedeutendsten der Nachfolger KANTS – mit der problematischen Ausnahme HEGELS[57] – sehr zum Schaden des Fortgangs späterer kritischer Reflexion weitgehend ersparten:

Zunächst wird in einer Eristik (fast) ohnegleichen die Unhaltbarkeit des an die Sinneseindrücke verlorenen Denkens – soll sagen, des als Pluralität unabhängiger Realien Gedachten [Υ_0] – vorgeführt (AR 9–115). Die verworfenen Denkmöglichkeiten werden dann gemäß ihren nicht weiter reduzierbaren Konstitutiva mit den unabweisbaren Beständen des Wahrnehmens (CE 683) konfrontiert, um sie gemäß den ebenso unhintergehbaren Kriterien der Reflexion (Denkgesetze) nach ihrem Realitätsstatus zu verorten (*appearance*, *relationality* – *ideality*) [Υ_1] und die ontologische wie auch gnoseologische Eigenschaft dieses wiederum durch Vollzug einer metatheoretischen Überlegung zu eruieren, was durch Rückbezug und (verschärfte) In-Geltung-Setzung der bereits

---

[55] Cf. Platon: Werke (9 Bde., gr./dt.), ⟨ed.⟩ Eigler, Gunther, Darmstadt ^{3}1990 (Sonderausgabe von ^{3}1990 der Ausg. Darmstadt 1973), 4.612 ≙ Politeia 533c: *tàs 'upothéseis anairousa.*

[56] Cf. Platon, Politeia 537c: *'o mèn gàr sunoptikòs dialektikós, 'o dè mè oú*; cf. TR 161, wo vom Richter (*judge*) aller Entwicklungen (innerhalb) der unmittelbaren Erfahrung gesprochen wird.

[57] Cf. Röttges, Heinz: Dialektik und Skeptizismus, Frankfurt/M. 1987.

auf die pluralen Realitätsatome angewendeten reductio ad absurdum auf das als relational und ideal Angenommene selbst geschieht (*unreality*, *disappearance* – *inexplicability*, *inconsistency*, *error*) [ϒ2]. Die Ausführung einer weiteren Reflexionsschleife stößt dann zu einem Zustand intellektueller Nicht-Korrigierbarkeit (AR 479, 482–485; TR 273; PL 675) vor, in dem erkannt ist, daß die das Denken im Hintergrund leitende Forderung der absoluten In-sich-Geschlossenheit des Wahren (*Truth*), welche ja als ein Anspruch des Denkens an sich selbst aufscheint, gerade wegen seines eigenen Charakters der konnotativen und denotativen Bezogenheit, eben nur symbolisch blaß und verweisend, ideal zu sein (AR 140, 145–150; passim), nicht eingelöst werden kann.

Anders ausgedrückt: Da Idealität impliziert, immer nur in der Subjekt-Prädikat-Disjunktion und Daß-was-Dichotomie 'Wahrheit über' repräsentieren zu können, muß sie gegenüber der sich bei korrekter Reflexion durch sie hindurch darstellenden vollkommenen Widerspruchslosigkeit absoluter Wahrheit und Identität selbstsubsistenter Realität (die einzelnen Begriffe sind in etwa die BRADLEY'S) ihre eigene Unzulänglichkeit gestehen[58] [ϒ3] und ein Anderes (*Other*) jenseits ihrer postulieren,[59] das sie, falls das BRADLEY für möglich und durchführbar erachtet hätte, nur unter Aufgabe ihrer Spezifika, folglich ihrer selbst, durch einen 'glücklichen Selbstmord des Denkens' (AR 152), ein Aufgehen (PL 683) in der Realität, dem Absoluten, realisieren könnte [ϒ4]. Berücksichtigt

[58] AR 140, 319, 315, 482–485; TR 239, 251–252, 272–273, 331, 344, 430; PL 642, 674–675, 683, 704, 711 .

[59] Zur Struktur des logischen Selbsteinschlusses, wie er auch hier vorliegt, cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 133–139, 179–193, 356–359, 523–526, Digital-Edition, pp. 215–224, 283–302, 545–551, 801–805; und insbesondere idem, Die vier Stadien des Ent–Setzens.

man, daß sein Absolutes sowohl auf der ontologischen als auch auf der epistemologischen Seite das Relationale wie das Sub- wie Suprarelationale, das Non-Relationale also, umfaßt (CE 649–650; AR 258; PL 696), daß es „relativ und absolut zugleich ist" (PL 675), dann läßt sich über der vierten »ont-epistemologischen« Phase noch eine quasi-fünfte der Totalität (PL 489, 656, 711) und des Ganzen (AR 522) konstruieren, das der strikten Anwendung der Kategorie: Ganzes – Teile enthoben ist (PL 693), eine Identität-in-der-Differenz höherer Potenz:[60] das Individuum (AR 217, 440–442; PL 642, 701), das „eine wirkliche und lebende Universum" (PL 728; cf. PL 707, 723), der Spirit, Geist[61] [Y5].

Dies war die Phasen-Epistemologie BRADLEY'S (meine Terminologie) in einer Gedankenschleife. Ihr proprius locus ist der intellektuelle Mittelbereich (TR 269) des Schichtenmodells. „... die Metaphysik zielt auf das Verstehen der Welt im Prinzip/an sich, im allgemeinen und als ein Ganzes. Die ideas, die zu diesem Zweck gebraucht werden, mögen, da sie

---

[60] AR 441; zur Identität in der Differenz cf. AR 199, 461, 508; TR 175, 182; CE 631, 633, 650; PL 487.

[61] AR 441–442, 489; ob man von der Terminologie aus auch auf die von HEGEL vertretene Sache schließen darf, hängt von der Interpretation ab, die man dessen Spekulation angedeihen läßt; die in meinem Buch: H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 509–521, Digital-Edition, pp. 781–800, vertretene Einschätzung spricht eher dagegen; BRADLEY nun diesbezüglich die HEGEL diametral gegenüberliegende mahāyānabuddhistische Position zu unterstellen, wie es Conze, Edward: Buddhist Studies 1934 –1972 (Thirty Years of Buddhist Studies, 1967 & Further Buddhist Studies, 1975 [in einem Bd.]), San Francisco s.a., Halbbd. 1, p. 228, tut, macht von unserer Rekonstruktion aus allerdings einigen Sinn; dadurch könnte auch die strukturelle Nähe zwischen BRADLEY'S und SCHELLINGS Doktrin aufgezeigt werden, genau so wie diese von mir zwischen SCHELLING und den Mittelwegbuddhisten herausgearbeitet wurde, cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 445–450, Digital-Edition, pp. 681–690.

ihren Dienst tun, wenn Sie so wollen, *working conceptions* (brauchbare Begriffe) genannt werden. Sie sind wiederum alle unvollkommen ... Aber Hauptpunkt ist der, daß, um metaphysisch brauchbar zu sein, diese *ideas* selbst den Charakter des metaphysischen Ziels besitzen müssen. Sie tragen nicht bloß zu einem fremden Zweck bei, sondern sind selbst gerade die Existenz, in der ihr Telos und Prinzip verwirklicht ist." (TR 267[1]–268; cf. PL 490–491)

IDEALITÄT (*IDEALITY*)

Ausgangspunkt der theoretischen Konstruktion und vorläufiger Ort der Wahrheit sind die Urteile. „Denken ist tatsächlich immer urteilen." (AR 327, cf. TR 234–235). Ohne allerdings ideas anzuwenden, ist dies nicht möglich. Sie sind gewissermaßen die kleinsten Einheiten des Wahrheitsgeschehens, die Elementarmaschen seines alethiologischen – Sie erlauben den Ausdruck von Johann Heinrich LAMBERT (1728–1777), der unter Alethiologie die Lehre von den einfachsten Grundbegriffen und deren Verbindungen, sowie vom Kriterium der Wahrheit verstand[62] – die Elementarmaschen also seines epistemologischen Gewebes, aus denen die Penelope-Textur dieser Philosophie gewirkt ist. Nicht nur finden wir die Theorie der ideality als Einstieg in die ›Principles of Logic‹ und als erkenntnisleitenden Faden dahindurch, sie steht in seiner Metaphysik, gemeint ist ›Appearance and Reality‹, am für ihn entscheidenden Übergang von der 'negativen' zur 'positiven' Philosophie,[63] bereits auf dem Gebiet der positiven allerdings,

---

[62] Cf. Lambert, Johann Heinrich: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein (3 Bde.), ⟨ed.⟩ Schenk, Günter, Berlin 1990 ([1]1764); zur Alethiologie cf. o.c., 1.349–460 §§ 1–274.

[63] Die Parallelen zu SCHELLING müßten erst noch herausgearbeitet werden; auf allgemeine Ähnlichkeiten zwischen der Philosophie BRADLEY'S und SCHELLINGS haben insbesondere Seth, Andrew: Man's Place in the Cosmos, Edinburgh–London 1897, pp. 129–225; Schüring, Heinz-Jürgen: Studie zur Philosophie von Francis Herbert Bradley, Meisenheim/Glan 1963, pp. $30^{Fn.}$, 53^{1}, hingewiesen; wie aus einer Liste von Literatur aus dem Nachlaß BRADLEY'S, die mir der Bibliotheksleiter des Merton-College, Dr. R. HIGHFIELD, freundlicherweise zur Verfügung stellte, hervorgeht, befanden sich die ›Sämmtlichen Werke‹ Schellings im Besitz des Oxford-Denkers; Nachtrag: Nun verzeichnet im Appendix C, Books from Bradley's Personal Library, in F. H.

wo in einem einzigen Kapitel (AR, Kapitel XV), das nach BRADLEY'S späterem Anhang aus dem Jahre 1897 (AR 493) die Hauptthese dieses Werkes enthält,[64] die Doktrin vom Absoluten als Korollarium des *ideality*-Theorems hingeworfen wurde, die zu erläutern und gegen kritische Einwürfe und Mißverständnisse zu sichern fast das gesamte Schaffen des Denkers bis zu seinem Hinscheiden ausmacht.

Drei 'Eigenschaften' zeichnen nun *ideas* (Ideen) aus. Diese müssen, wie jede Art von Faktum (*fact*), zunächst zwei Aspekte aufweisen: a) Existenz (*existence*), das Daß ihres Seins, welches unmittelbar eingesehen wird zusammen mit b) dem Was ihres Seins, einem Etwas, das es von anderen Fakten unterscheidet und dadurch seinen Realitätscharakter gewährt und sichert und Inhalt (*content*) genannt wird (PL 3). Während diese Kennzeichen für alle anderen Klassen von Tatsachen, Empfindungen und Bilder (Ideen im psychologischen Sinne) hinreichend sind, obwohl auch diese bedeutungsmäßig aufgeladen sein können – Beispiel: Rose, Vergißmeinnicht, Löwe, Fuchs (PL 5) –, treffen wir in der Bedeutung (*meaning*, *signification* etc.) erst das über die notwendigen und wohl unabänderlichen Seiten von Existenz und Essenz hinausgehende Charakteristikum der Idee (*idea*) (PL 6).

Auf diese Weise ist die „*idea*" eine Universalie (PL 6), weil sie unabhängig vom Daß und Was als Qualifikation auf ein zu bezeichnendes „*subject*", einen Referenten – sinnlich oder intuitiv (PL 44) gegeben – bezogen werden kann, in welcher raum-zeitlichen Konstellation auch immer. Im strengen Sinne ist die idea Bedeutung und sonst nichts (PL 6): „Und,

---

Bradley, Collected Works, 3.589.

[64] Was MacTaggart, John Ellis: Notes Critiques: Appearance and Reality, in: Revue de métaphysique et de morale 2 (1894), Paris, 98–112, p. 104, jedoch schon im Jahr 1894 in seiner Besprechung des Werks festgestellt hatte.

wenn man diese bloße idea an sich auffaßt, ist sie ein abgetrenntes Adjektiv, ein losgeschnittener Parasit (*parasite cut loose*), ein Gespenst ohne Körper, das in einem anderen einen Ruheplatz sucht, eine Abstraktion vom Konkreten, eine bloße Möglichkeit, die an sich nichts *ist*." (PL 7–8)

Solch ein idealer, d.h. universaler Gehalt (PL 49) wird nun auf die Wirklichkeit *x* (PL 41–42), durch die wir via Perzeption (PL 26, 33), (*sensuous*) Präsentation (PL 81 etc.), intuitives Wissen (PL 44) 'gezwungen', 'genötigt' (PL 41) werden, referiert. Letzthinniges Subjekt jeden Urteils ist also nicht das grammatikalische, sondern Reality (*R*; *x*) selbst. In der Schlußstellung ist BRADLEY's Theorie des Satzes in eine einzige Formel gefaßt:

„S(x) – P" bzw.

„›S(R) – P‹ oder ›R[ealität] ist solcherart,daß S[ubjekt] P[rädikat] ist‹"[65].

Zu beachten ist jedoch, daß der Bezug einer „*idea*" auf die Realität nur über den Umweg der sinnlich selegierten Wirklichkeit geschieht, die wie durch ein Guckloch erscheint; dabei sind wir uns des jenseits des einsehbaren Ausschnitts befindlichen indefiniten Existierenden und Seins (PL 70: *exists*) jederzeit ahnend sicher. Daß hierin eine doppelt beurteilte Wirklichkeit impliziert ist, ist nicht erst mir aufgefallen.[66] In der Zusammenfassung, die ich mit und nach BRADLEY gebe, wird das noch deutlicher.

Zur Veranschaulichung nimmt BRADLEY an, daß ein Perzept („*this*"), Wahrgenommenes also, einen Komplex von Zeit- und/oder Raum-Details in der Reihe ... c.d.e.f. ... enthaltend, ein Konzept („*idea*"), Gedankliches, mit der Serie ... a.b.c.d. ... von Einzelheiten – durch Identität der Elemente

---

[65] PL 495; cf. PL 495–498[21]; TR 252; PL 624.

[66] Moser, Claudia: Die Erkenntnis- und Realitätsproblematik bei Francis Herbert Bradley und Bernard Bosanquet, o.c., p. 79, mit Bezugnahme auf PL 73; wir möchten zusätzlich auf PL 477 und PL 484 verweisen.

c.d. in beiden – um die idealen Räume oder Zeiten a.b. erweitert, und daß das durch synthetische Konstruktion als ein einziges Faktum ... a.b.c.d.e.f. ... gegebene Ganze auf das Reale bezogen wird, wodurch eine einmalige und unvergleichliche Serie von Ereignissen („*events*") und Räumen entstanden ist, die ihr Sein einem Schluß („inference") verdankt, dem Schluß eben von einer Ideal-Reihe auf eine Real-Reihe mittels Identität (PL 73), nein, Identität-in-der-Differenz von Elementqualitäten. Jetzt erst haben wir BRADLEY'S ideality-Lehre in ihrer Gesamtheit vor Augen. Sie umfaßt drei Momente: *idea* (Idee) – *judgment* (Urteil) – *inference* (Schluß).

Hier folgt eine Synopse dazu und man darf raten, von wem sie stammt: „Der wahre Sinn jedes Urtheils, z.B. das A ist B, kann nur dieser seyn: d a s, w a s A ist, i s t d a s, w a s B ist, oder d a s, w a s A, und d a s w a s B ist, ist einerlei. Also liegt schon dem einfachen Begriff eine Doppeltheit zu Grunde: A in diesem Urtheil ist nicht A, sondern etwas=x, das A ist; so ist B nicht B, sondern etwas=x, das B ist, und nicht diese (nicht A und B für sich) sondern das x, das A, und das x, das B ist, ist einerlei, nämlich dasselbe x. [cf. PL 174; TR 252] In dem angeführten Satz sind eigentlich drei Sätze enthalten, erstens A ist=x, zweitens B ist=x, und erst hieraus folgend der dritte, A und B sind eins und dasselbe, beide nämlich x. // Von selbst ergibt sich hieraus, daß das Band im Urtheil das Wesentliche, a l l e n Theilen zu Grunde Liegende ist, daß Subjekt und Prädicat jedes für sich schon eine Einheit sind, und was man insgemein das Band nennt, nur die Einheit dieser Einheiten anzeigt. Ferner, daß im einfachen Begriff schon das Urtheil vorgebildet [cf. PL 39[10]], im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff also nur das eingewickelte, der Schluß das entfaltete Urtheil ist [cf. PL 630], Bemerkungen, die für eine künftige höchst wünschenswerthe

Bearbeitung der edeln Vernunftkunst hier niedergelegt werden; ...“[67]

Sie haben es bemerkt; nicht BRADLEY faßt hier seine Lehre zusammen, ein anderer hat es für ihn getan, doch das frappante daran ist, daß dieser andere einige Zeit früher gelebt hat: Friedrich Wilhelm Josef von SCHELLING. Und die Schrift, aus der zitiert wurde, ist das in der Gesamtausgabe des Sohnes abgedruckte ›Weltalterfragment‹ des Jahres 1813, das sich damit als Ahne der BRADLEY'SCHEN Lehre vom Satz und Urahne moderner Denotationstheoreme erweist.[68]

Eine wichtige Bemerkung möchte ich zu den Implikationen der Urteilslehre als verstecktem Schluß noch anhängen, es ist der Tatbestand, daß jeder Satz nur noch konditional Gültigkeit beanspruchen kann. „Alles Endliche ist infolge irgendeines anderen. Und wo die Ausdehnung und die Natur dieses »irgendein anderes« nicht sichergestellt werden kann, stellt sich das »Weil« als nicht besser denn »falls« heraus.“ (AR 479; cf. PL 639) BRADLEY geht aber noch einen Schritt weiter. Urteile sind nicht nur konditional und hypothetisch, sie sind zudem als *conditionED* (konditioniert), unter materialen

---

[67] Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Schellings Werke (12 Bde.), ⟨ed.⟩ Schröter, Manfred, München 1958 (unveränd. Nachdruck des 1927 erschienenen Münchener Jubiläumsdruckes), 8.213–214 (Weltalterfragment 1813) (Sigle: Schelling, Werke); doppelter Schrägstrich // steht für neuen Absatz; cf. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Die Weltalter. Fragmente, ⟨ed.⟩ Schröter, Manfred, München 1946, pp. 28, 129.

[68] HEGELS sprachlich ferne und historisch spätere Ausführungen zur selben Problematik in der ›Logik‹ von 1816, cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke (20 Bde.), ⟨Editionsredaktion⟩ Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus, Frankfurt/M. 1986 (Sigle: Hegel, Werke), 6.574 (Anmerkung der Redaktion) und ›Enzyklopädie‹ von 1817, cf. o.c., 8.13 (Datum der Vorrede zur 1. Ausgabe) kommen u.E. als ‚Eltern‘ nur in zweiter Linie in Betracht; für SCHELLING spricht vor allem die Formelhaftigkeit; ein »x« bei HEGEL scheint mir unvorstellbar.

Bedingungen, manifestiert in der Selektion von Referenten aus dem ultimativen Subjekt der Realität, einzusehen: das berühmte „*such*" (solcherart) der Urteilsformel, das „ein wirkliches Weil" (PL 638) ist. „Je mehr die Bedingungen eines Urteils sind, oder sein können, desto weniger konditional und mehr konditioniert wird das Urteil." (PL 639; cf. TR 233, 252–253). Auch in diesem Aspekt seiner Lehre ist BRADLEY seiner Doppelköpfigkeit treu, indem er ein quidproquo von Genesis und Geltung vorexerziert, dem ich den Namen »Ont-Epistemologie« – so auch im Titel meines Essays vorfindlich – gegeben habe. Bedingung der Möglichkeit wird zur Realursache um-, Realgrund und Begründung (Idealgrund) ineinandergedeutet (PL 600, 615, 625), auch wenn die Unvereinbarkeit derart eingesehen ist,[69] daß das Wie der realen Gründung nicht explikabel und zu rechtfertigen sei (PL 629–630), kein kontinuierlicher Übergang also, dieses wissende Nichtwissen gar als die Existenzbedingung des Urteils postuliert wird,[70] da Denken nur mit der Maschinerie von Relata und Relationen vonstattengehen kann (AR 28).

„Seine Bedingungen auszufüllen wäre in ein Ganzes jenseits des bloßen Intellekts überzugehen." (AR 485, cf. AR 159–160) Er übersieht seine eigene Einsicht, daß „sich das Unbekannte unbegrenzbar ausdehnt",[71] daß es zwischen

---

[69] PL 199–201, 206; cf. Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Thought and Reality, o.c., p. 130.

[70] PL 6–8; cf. PL 472, 630–632, 636; TR 330, 388–390.

[71] AR 480, cf. AR 320, 474; PL 631, 639; TR 229: „Perfekte Erkenntnis verlangt, daß die Bedingung des Prädikats innerhalb des Subjekts erlangt wird; und, indem man dieses Ziel zu erreichen sucht (was, so nehme ich an, niemals vollständig verwirklicht werden kann), werden wir dazu veranlaßt, die Bedingungen gegen unbestimmt (*indefinitely*) auszufüllen."

Absolutem und Erscheinung keine Relation geben kann,[72] Selektion gleich Selektion bleibt, daß also jede Quantität gegenüber ihm irrelevant bleiben muß, ein Mehr an Wahrheit, oder um es mit seinen Worten zu sagen, ein „wahrer" (AR 488), es somit „in the end"[73], und gemäß seinen eigenen Feststellungen[74] nicht geben kann, keine „Grade der Wahrheit", wie es keine, von ihm wohl durch Uminterpretation

---

[72] Aus PLATON's ›Parmenides‹, 1. Hypothese, kann man schon, und ein für alle Male, lernen, welche Hindernisse sich dem in den Weg stellen, der von der in sich verschlossenen Einheit jenseits aller Zahl, und damit Qualitätslosigkeit, in die entfaltete Vielheit inexplikabler Quanta und umgekehrt gelangen will, der diese ›beiden‹ vermitteln will; BRADLEY'S Anläufe, diesen Hiatus doch zu überspringen, deuten auf seine Unnachgiebigkeit, das Nicht-Machbare doch zu vollbringen; AR 163: „In the first place to show how and why the universe is so that finite existence belongs to it, is utterly impossible." Cf. AR 467: „We do not know why or how the Absolute divides itself into centres, or the way in which, so divided, it still remains one. The relation of the many experiences to the single experience, and so to one another, is, in the end, beyond us." Cf. TR 117, 176; andererseits wird die Lösung ganz eindeutig ausgesprochen: „But to the ultimate whole nothing can be opposed, or even related." (AR 201) „... to speak of a relation between phenomena and the Reality is quite incorrect." (AR 285[2]) Was dann heißen dürfte: „We never have, or are, a state which is the perfect unity of all aspects; and we must admit that in their special natures they remain inexplicable. ... everywhere an explanation of this kind in the end is beyond us." (AR 415, cf. AR 511) Doch wird dieses Resultat relativiert: „... a Whole qualified, and qualified non-relationally, by every fraction of experience" (AR 470), und gar zurückgenommen: „The positive relation of every appearance as an adjective to Reality" (AR 488); zur Unverhältnishaftigkeit von Absolutem und Relativem beim HL. THOMAS, in der deutschen Mystik und bei SCHELLING cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, p. 450, Digital-Edition, pp. 689–690; cf. Cusanus, Nicolaus: Philosophisch-theologische Schriften (3 Bde., lat./dt.), ⟨ed.⟩ Gabriel, Leo, ⟨tr.⟩ Dupré, Dietlind / Wilhelm, Wien [1]1982 (Nachruck von [1]1964–1967), 3.200/201.

[73] BRADLEY'S ›Eschatologion‹, seine beliebte Formel zum Hinweis auf Letzgültigkeit bzw. deren Unerreichbarkeit.

von SCHELLING's Potenzenlehre und/oder HEGELS Aufstiegsdialektik behauptete „Grade der Wirklichkeit" geben kann, welche beide zu messen wären an der Transformationsbedürftigkeit in bezug auf die Redintegration in die absolute Wahrheit respektive Wirklichkeit.

Ich darf mich einer weiteren Diskussion hier entheben und einen recht drastischen Denker, Søren KIERKEGAARD für mich sprechen lassen: „In Beziehung auf faktisches Sein ist ein Reden von mehr oder weniger Sein sinnlos. Eine Fliege, wenn sie ist, hat ebensoviel Sein wie der Gott; die dumme Bemerkung, die ich hier schreibe, hat hinsichtlich des faktischen Seins ebensoviel Sein wie Spinozas Tiefsinn, denn hinsichtlich des faktischen Seins gilt die Dialektik Hamlets: Sein oder Nichtsein."[75] Und BRADLEY selbst: „Das Absolute als solches betrachtet hat natürlich keine Grade;" (AR 318) und das Absolute, das ist ihm die Realität[76] – auch im Englischen mit Majuskel geschrieben, wohlgemerkt.

Es drängt sich beim Durchgehen der BRADLEY'SCHEN Metaphysik an einigen Stellen tatsächlich der 'Kohärenz'-

---

[74] In der ersten Auflage der „Principles of Logic" (PL 19–20, 197), cf. Houang, François: De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du Neo-Hegelien anglais Bernard Bosanquet, Paris 1954, p. 34[1], später allerdings korrigiert (PL 236[1]).

[75] Kierkegaard, Søren: Gesammelte Werke, 10. Abt.: Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est, ⟨edd.⟩ Hirsch, Emanuel / Gerdes, Hayo, Gütersloh [2]1985, p. 40*; cf. Eckhart ⟨Meister⟩: ⟨ed.⟩ Pfeiffer, Franz: Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts Bd. 2: Meister Eckhart, 1. (einzige) Abteilung: Predigten, Traktate. Aalen 1991 (2. Neudruck d. Ausg. Leipzig 1857), p. 136.27–30.

[76] Zu den Terminis Reality – Appearance – Existence cf. Raju, P. [oolla] T.[irupati]: Spirit Being and Self. Studies in Indian and Western Philosophy, New Delhi–Madras 1982, p. 92: „The distinction between Reality and Appearance drawn by Bradley and some idealists of India also is in truth the distinction between Existence and Reality."

Verdacht auf, Kohärenz gemeint als Ableitungskette von Propositionen (TR 202). Nicht selten wurde sie demgemäß eingestuft. Dabei wurde aber nicht der focus imaginarius seiner Phasen-Epistemologie, die komplizierte Referenz-Struktur dieser in Rechnung gestellt, nicht, daß er methodisch wider seine eigenen Behauptungen verfährt, da sein Verfahren gekennzeichnet ist dadurch, daß es in allgemeinen, abstrakten (AR 103, 163–164; PL 727), vagen (AR 160), umrißhaften, unvollkommenen ideenmäßigen Hauptzügen (AR 140) – seine Terminologie – Wirklichkeit wahr darzustellen versucht, und dies sogar, wie FICHTES ›Wissenschaftslehren‹, verdichtet auf einen Blick: „Wahrheit ist die ganze Welt in einem Aspekt/Anblick, ein Aspekt, in der Philosophie am höchsten, und doch sogar in der Philosophie seiner eigenen Unvollkommenheit bewußt.“[77]

Wem käme da nicht der Gedanke an die sogenannte Transzendentalphilosophie, an die berühmte ‘intellectuale Anschauung’, von BRADLEY selbst entschieden dementiert (PL 654), oder an die ‘docta ignorantia’, mit der SCHELLING die erstere in seinem Schaffen umschrieb.[78] BRADLEY’S Vorgehensweise ist sich zwar nicht in der Weise ihrer Reflexivität, d.h. Selbst-Referenz wie z.B die ›Wissenschaftslehre‹ eingedenk, trotzdem funktioniert sie in nämlicher Weise. Doch ob der mangelnden methodischen Selbstkontrolle unterlaufen ihr manche Unschärfen und Verwechslungen, u.a. die, Zusammenhang und innere Gebundenheit (*coherence*, *harmony*),

---

[77] AR 485; cf. Fichte, Johann Gottlieb: Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], ⟨ed.⟩ Lauth Reinhard, Hamburg [1]1977, Ms. pp. 7r–8r; Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. 7, ⟨edd.⟩ Lauth, Reinhard et al., Stuttgart (–Bad Cannstatt) 1989, pp. 303–305, Ms. pp. 1v–2v; etc.

[78] Cf. dazu H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 181, 411, 435, Digital-Edition, pp. 285–286, 628–629, 666–667.

Umfang und Ausdehnung (*comprehensiveness*) des Referenten bzw. Referenzbereichs eines Urteils und die wertmäßige Qualifikation, Befriedigungsgrad eines Urteils(gefüges), abhängig von der Nichtwidersprüchlichkeit (*satisfaction*) mit einem skalenmäßigen Mehr oder Weniger an Wahrheit und Wirklichkeit in eins zu denken.

Die Bedeutung der BRADLEY'SCHEN Lehre von der Idealität und vom Urteil liegt m.E. darin, daß er den Versuch unternimmt, sich der perzeptuell-konzeptuellen Gesamtkonstellation von Welterkenntnis zu stellen, einen Versuch, der nicht im herkömmlichen konnotativen oder intensionalen Paradigma befangen bleibt, nicht auch in der FREGE-RUSSELL'SCHEN Einseitigkeit eines denotativ-extensionalen Modells,[79] sondern in einer Überlagerung beider Paradigmata die Lösung sucht.

In letzter Konsequenz ist Prädikation demnach die denotative Relation einer konnotativen Relation auf eine perzeptuell gegebene Unbestimmtheit oder vermeintlichen Relation von unbestimmten Datis (PL 56, 71, 73), ein dreifaches Leergeschehen vor dem Hintergrund einer leeren Wirklichkeit. Heute hat der in den Vereinigten Staaten lehrende indische Philosoph Ashoke Kumar GANGADEAN – wohl ohne Kenntnis der Vorarbeit BRADLEY'S – die Forschung auf diesem Gebiet auf der Basis einer idealtypischen Ausarbeitung der Modelle ARISTOTELES', FREGE'S und NĀGĀRJUNA'S in die

[79] Nebenbei bemerkt war es, wie heute nachgewiesen ist, die ›Logik‹ von BRADLEY, nicht FREGE'S ›Begriffsschrift‹ von 1879 oder dessen ›Grundlagen der Arithmetik‹, die, wie bekannt, 1884, also ein Jahr nach BRADLEY'S ›Logik‹ erschien, welche den allgemeinen Durchbruch in Richtung auf ein extensionales Prädikations-Modell herbeigeführt hat, cf. Keen, C. N.: The Interaction of Russell and Bradley, o.c., pp. 9–10; Donagan, Alan: Victorian Philosophical Prose: J. S. Mill and F. H. Bradley, in: ⟨ed.⟩ Rosenbaum, S. P.: English Literature and British Philosophy, Chicago–London 1971, 208–228, pp. 224–225.

Nähe eines Abschlusses gebracht.[80] Es ist selbstverständlich, daß BRADLEY nach dem Gesagten aus der Liste der strammen Kohärenztheoretiker – Kohärenz definiert als solche von Sätzen[81] – gestrichen werden muß, auch wenn sein Anspruch das „System" war,[82] das nie zu erreichen sei.[83]

---

[80] Cf. Gangadean, Ashok K.: Comparative Ontology: Relative and Absolute Truth, in: Philosophy East and West 30 (1980), Honolulu, 465–480; Gangadean, Ashok K.: Formal Ontology and Movement between Worlds, in: Philosophy East and West 26 (1976), Honolulu, 167–188; Gangadean, Ashok K.: Formal Ontology and the Dialectical Transformation of Consciousness, in: Philosophy East and West 29 (1979), Honolulu, 21–48; Gangadean, Ashok K.: Nagarjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought, in: ⟨ed.⟩ Katz, Nathan: Buddhist and Western Philosophy, New Delhi et al. [1]1981, 202–243.

[81] Die Frage nach der Erfahrungskohärenz und -konsistenz wurde implizit ja schon bei der Beschreibung des Funktionierens synthetischer Urteile geltend gemacht, cf. TR 212; AR 481[1]–482.

[82] CE 69–70; AR 322, 433–434; PL 489, 633, 656, 665; CE 685; cf. Fichte, Johann Gottlieb: Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], o.c., Ms. pp. 7r–8r.

[83] Dagegen spricht die Darstellung von: Gullvåg, Ingemund: Truth, Belief and Certainty, Trondheim 1964, p. 10^{+8}.

RELATIONEN (*RELATIONS*)

Wir entdecken in der Interpretations-Literatur und der Kritik zu BRADLEY'S Denken nicht selten eine Einschätzung, die diesen in der seinerzeit hitzig diskutierten Relationen-Problematik den Vertretern der Internalität zuordnet. Das Abschätzungsverfahren ist geradezu parallel zu dem beim Kohärenztheorem angewandten und die Begründung findet mitunter im Rückgriff auf den je anderen Zusammenhang statt. Eins ist sicherlich richtig: F. H. BRADLEY hat sich zu den '*internal*' oder '*intrinsical*' Relationen bekannt; doch unter welchen Einschränkungen! Hier eine Klärung, bei der wir nur wieder den e i n e n Gedanken dieser Philosophie von einer anderen Seite aus zu betrachten brauchen.

Relationen füllen seiner Überzeugung nach nicht nur ein Zwischen, sie erfordern ebenso etwas i n dem sie mit ihren Relata existieren können (PL 21, 96; AR 201; s.o.), durch das der Konnex von allem und jedem sichergestellt wird. Dieses '*In*' ist als Ganzes zu verstehen, das, wie schon angedeutet wurde, der für BRADLEY absurden Vorstellung entgegengehalten wird, die gesamte Pluralität von Wirklichkeitspartikeln und Bezügen könne in einem Vacuum, einem Nichts gar hängen und endlich aus nichts geschaffen sein (AR 488). Als Erscheinungen sind Relationen, wie alles Endliche, Erscheinungen der Realität: „Erscheinung ohne Wirklichkeit wäre unmöglich, was würde denn sonst erscheinen?" (AR 432). Relationen und „*terms*", sein Ausdruck für Relata,[84] sind auf eine unerklärliche Weise non-relational (AR 470) wesentlich und qualifizierend für das Wirklichkeitsganze,[85] das selbst

[84] Cf. PL 321, wo für terms „relateds" steht.

[85] Qualifikation (AR 464), Repräsentation (AR 333); Besitz (AR 147, 350, 433, 470; PL 704; cf. dagegen seine Polemik zur gleichen

absolut ist. Da die Metaphysik selbst Bewohner der relativen Sphären ist (PL 616; AR 402), können ihre Sätze nicht absolut sein. So das Theorem von den '*internal relations*'; es stellt einen Kompromiß, ein Konstrukt (*makeshift*), eine nützliche Fiktion dar, denknotwendig zwar, weil das Wesen des Begriffs (*idea*) selbst repräsentierend: *identity in difference*,[86] doch in der Alltags-Pragmatik nicht unerläßlich (AR 515), nicht einmal durchgängig anwendbar, sondern durch die Annahme externer (extrinsischer) Beziehungen zu ergänzen, dann nämlich, wenn zwischen dem Wesenskern eines Sachverhalts und seinen zu vernachlässigenden Unwesentlichkeiten aus irgendeiner Intention heraus unterschieden werden muß (CE 646; PL 290).

BRADLEY schmettert an mehreren Stellen seines umfangreichen Werks, das, nebenbei bemerkt, einigen Interpreten immer noch nicht voluminös genug war,[87] a l l e Denkmöglichkeiten von Relationalität als widersprüchlich, tautologisch oder anderweitig wahrheitsmäßig unerfüllbar ab (TR 239–240; PL 253–254, 495[20]; s.o.). Sein Angriff kommt aus der Metaphysik und ihrer notorischen Forderung, 'wie zu zeigen'[88], und er ist auch auf diese gerichtet, da er der beurteilten, der für wahr gehaltenen Welt der Phänomene die Daumenschraube anlegt, damit sie ihre Wahrheit gestehe. „..

Problematik im Zusammenhang mit den Relationen: AR 17); Offenbarung oder Entbergung (AR 489: revelation); „a special mode in which that absolute Whole shows itself and is real" (PL 616, cf. CE 685).

[86] AR 159, 308–310, 417, 526, 541; PL 28, 40[28], 141, 642–643; TR 239–241; CE 638–641; ES 167; cf. Fichte, Johann Gottlieb: Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], o.c., Ms. pp. 13r–14r.

[87] Cf. Coplestone, Frederick, S. J.: A History of Philosophy Vol. 8, New York 1985 ([1]1967), p. 187.

[88] Cf. Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe Bd. 7, p. 68, Ms. p. 1v.

wir behaupten nicht, daß das Ding immer selbst eine Erscheinung ist. Wir nehmen seinen Charakter als solchen an, daß es zu einer wird, sobald wir es beurteilen. Und dieses Kennzeichen, so haben wir unser gesamtes Werk hindurch gesehen, ist Idealität." (AR 430) „...sicherlich sind alle Relationen ideal ..." (AR 426), und „...ideality ... dies ist überall das gemeine Zeichen von Erscheinung." (AR 418; cf. TR 250–251)

Implizit, und nicht immer ohne innere Fissuren denunziert BRADLEY'S Metaphysik die Alltagswelt als metaphysisch, da 'ideal' durchwirkt,[89] den Bereich unabhängiger, realer vieler in der Zurückweisung des Realismus und nackten Pluralismus als 'illusorisch' (PL 682), 'Fiktion des Verstandes' (PL 28, 96, 112[50], 297), als 'Abstraktion' (AR 124; TR 200), 'fatalen Irrtum' (TR 199), 'Perversion des Faktums' (TR 199), als 'Chaos' (AR 126), als 'irreal' (AR 126; TR 200) und das von diesen Lehren Postulierte als 'nichtexistent' (TR 200), was nicht verwundert, betrachtet man seine Kennzeichnung der „*ideas*", in denen das einzelne viele ja sein Wesen darstellt: 'paradoxe Schatten und Gespenster von Fakten' (PL 8), „*nothing*"[90] zu sein, auch wenn diese Substanzlosigkeit und Hohlheit in einer Art 'Schaukelverfahren'[91], einer disputatio in utramque partem für und wider

[89] Cf. PL 39[10], wo davon gesprochen wird, daß ein Urteil überall dort gegenwärtig ist, wo wir ein Objekt vor unserem Bewußtsein (before the mind) haben; AR 146: „Idealität des gegebenen Endlichen"; cf. AR 146, 149; TR 108–109, 190[1], 332; CE 659; PL 38[7], 626–627, 630–631; cf. Hegel, Werke 8.318 ≙ Enzyklopädie § 167.

[90] PL 8; cf. PL 7, 45–48, 67, 187, 306, 507, 583–586; AR 143–144; TR 14[1]; Aphorisms, Nr. 98.

[91] Cf. Rashdall, Hastings: The Metaphysics of Mr. F. H. Bradley, o.c., p. 442.

sich selbst, und wider willen gleich wieder heruntergespielt und gegengewichtet wird.

Wenn das Charakteristikum des Phänomenalen seine Idealität ist (AR 63; s.o.), Idealität sich selbst jedoch als unzulänglich gegen sich und ihren Gegenstand erweist, der durch sein Gegebensein niemals vollkommen in ihr vermittelbar ist (AR 539–540), dann kann die BRADLEY'SCHE Theorie, selbst Metaphysik und ideal, von seiner Abfuhr natürlich nicht ausgenommen sein. Wie könnte dies auch anders sein, da sein Begründen schon zu Beginn in einer Aporie gefangen ist und sich begründend nicht mehr daraus zu befreien weiß, indem es bezüglich der Phänomene eingesteht: „Sie wegzuerklären oder sie zu erklären, einer dieser Wege scheint nötig, und doch scheinen beide unmöglich. ... Ich weise das vorgebrachte Dilemma zurück und leugne die Notwendigkeit einer Wahl zwischen diesen beiden Wegen." (AR 163; cf. AR 119; CE 683).

Nachgefragt: Wenn die Erscheinungen weder durch These noch durch Antithese fixierbar sind, wenn von ihnen aus, wie könnte es wohl anders sein, auf das Absolute oder die Realität geschlossen werden muß, denn hätte sich „der Herr von Absolut"[92] bereits vorgestellt, wonach bräuchte man da noch zu suchen, dann muß das Absolute noch viel mehr als das Relative auf ewig unbestimmbar bleiben. Das ist es kraft seines Namens, seiner Definition und seiner bi-negativen ‚Bestimmungen' im Stile des „*neti–neti*" (weder so noch so) der ›Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad‹, welche ihm auch BRADLEY zuschreibt, aber sowieso.[93] Was der junge SCHOPENHAUER

[92] Schopenhauer, Arthur: Brief vom 21. 8. 1852 an J. Frauenstädt, ⟨ed.⟩ Hübscher, Arthur: Gesammelte Briefe, Bonn 1978, p. 290, Nr. 280.

[93] Zur Problematik des »Weder–Noch« cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, passim; AR 472–473: „With regard to the personality

seinem großen Lehrer SCHELLING zurief, wir können es ohne jegliche Sinnverzerrung dem Krypto-Schellingianer BRADLEY weitersagen: „Nach S[chellings] eigner Aussage ist das Absolute dem Verstand durchaus unerkennbar und zu seiner Erkenntniß kann die Ph[ilosophie] nichts thun, »als die Nichtigkeit aller endlichen Gegensäze zeigen«. – Gut und ganz meine Meinung!"[94] Und das mußte, wenn auch nicht uneingeschränkt, ebenso die Meinung BRADLEY'S sein. Sie ist darin ausgedrückt, daß 'sich sogar die absolute Wahrheit am Ende als irrig herauszustellen scheint, und zugegeben werden muß, daß am Ende keine mögliche Wahrheit ganz wahr ist' (AR 482, cf. 485 und passim). So postuliert die Theorie des Oxforder Reflexionsmeisters zu ihrer Bewahrheitung (TR 273) konsequenterweise ihre eigene Aufhebung in das durch ihren Vollzug sich darstellende und sich dabei kontinuierlich begleitend andeutende (PL 54–56, 65, 70–71) Andere (*Other*:

---

of the Absolute we must guard against two one-sided errors. The Absolute is not personal, nor is it moral, nor is it beautiful or true. And yet in these denials we may be falling into worse mistakes. For it would be far more incorrect to assert that the Absolute is either false, or ugly, or bad, or is something even beneath the application of predicates such as these. ... But neither mistake should be necessary. The Absolute stands above, and not below, its internal distinctions. It does not eject them, but it includes them as elements in its fullness. To speak in other language, it is not the indifference but the concrete identity of all extremes." Die Gegenstellung von Indifferenz und Identität erinnert, um das noch zu erwähnen, sehr an Schelling, Werke 5.281; cf. Ruggiero, Guido de: Modern Philosophy, London–New York 1921, p. 275: „Bradley's absolute is an absolute which explains nothing, but needs itself to be explained by the appearance, the phenomenon; it is intended to be the *individuum omnimodo determinatum*, and yet it is indetermination itself; it is in fact an absolute of straw."

[94] Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden (Vollst. Ausg. in 6 Teilbänden), ⟨ed.⟩ Hübscher, Arthur, München 1985 (Nachdr. d. Ausg. 1966–1975), 2.325–326, ad Schelling, Werke 6.21–22.

AR 154–162) ihrer selbst auf dem Wege eines 'glücklichen Selbstmords des Denkens' (AR 152), wobei das Prinzip der 'bestimmten Negation' zur Anwendung kommt, das besagt, daß Negation immer nur eine solche von Existentem sein kann, daß sie einen 'positiven Grund', eine positive Basis[95] voraussetzt, eine Alternative qualifiziert (TR 33), die eine jede Negation selbst positiv macht (AR 457).

Mit dieser Therapie des Begriffs durch sich selbst – explizit handelt es sich nur um den Umsturz von Dogmatismen, doch erweisen sich diese, wie gezeigt, als im höchsten Maße alltagsrelevant – mit dieser homöopathisch (AR 146: *homoeopathically*) verfahrenden Kur also (BRADLEY liebt medizinische Vokabeln) erinnert er nicht nur an den oftmals bloß platt moralisierend perhorreszierten, niemals aber rational überwundenen Schatten unserer Denktradition, die Aporetik und Skeptik, er gibt damit, wohl unbeabsichtigt, Impulse, die das Denken in die pragmatisch-analytische Phase (insbesondere der angelsächsischen Philosophie) der Gegenwart überleiten,[96] mit einer spekulativen Fundierung, zu merken, die selbst sicher war, „daß, welche positive Behauptung in Realismus und Pluralismus auch immer enthalten ist, sogar gegen den Anschein, von meiner Lehre umfaßt und in ihr enthalten sein muß" (PL 682; cf. PL 683; AR 459–460), mit einem Tiefgang, zudem, der einer Sprachspiel-Therapie à la WITTGENSTEIN ob ihrer Verspieltheit noch das Fürchten lehren könnte.

---

[95] ad Negation cf. PL 114, 123, 126[9], 127[12, 18], 138, 159, 167, 283[1], 665–666; TR 16, 33, 40–41[+Fn.], 270, 287, 297–298; AR 121–122, 214–215, 326, 456–457; ES 76.

[96] Cf. Blanshard, Brand: Francis Herbert Bradley, o.c., p. 15.

DOPPEL-WAHRHEIT: DAS ABSOLUTUM UND SEINE ERSCHEINUNGEN

Ich möchte meinen Aufsatz nicht schließen, ohne die Quintessenz der Metaphysik BRADLEY'S eigens noch einmal herausdestilliert zu haben. Ins Zentrum d e r Philosophie, nicht nur seiner Philosophie, und an den Schluß seines Hauptwerks plaziert er eine Doppel-Wahrheit (AR 488).

E r s t e Teilwahrheit: „Alles ist Erscheinung, und keine Erscheinung, auch nicht irgendeine Kombination dieser, ist das gleiche wie Realität." (AR 430) „Und Realität ohne Erscheinung wäre nichts, denn es gibt sicherlich nichts außerhalb der Erscheinungen." (AR 432) „Die Realität selbst ist überhaupt nichts abgesehen von Erscheinungen." (AR 488; cf. AR 489).

Z w e i t e Teilwahrheit: „Die Wirklichkeit erscheint in ihren Erscheinungen, ... und anders könnten sie auch gar nichts sein." (AR 489). „Das Absolute *ist* seine Erscheinungen, es ist wirklich alle und jede von ihnen." (AR 431) „Erscheinung ohne Realität wäre unmöglich, denn was könnte dann erscheinen?"[97]

Und d r i t t e n s das Wahrheitsganze: „Hier ist die Welt vor und in uns, eine Welt voller Gehalt und Verschiedenheit. Zu versuchen dies wegzuerklären, wäre offensichtlich albern, jedoch, wenn wir die Welt ergreifen, widerspricht sie sich. In diesem Charkter nun müssen wir annehmen, daß unsere Welt nicht wahr oder wirklich ist; und doch, weil sie ist, muß sie irgendwie mit all ihrer Verschiedenheit wahr sein." (CE 683;

---

[97] AR 432, cf. AR 488; TR 218, 350[1], 435; PL 616; cf. AR 431: „If you take appearances, singly or all together, and assert barely that the Absolute is either one of them or all – the position is hopeless. Having first set these down as appearance, you now proclaim them as the very opposite;".

cf. AR 119, 163; TR 273) „.. das Resultat ist ein Gesamtzustand, der jedes Element einschließt und überschreitet, beides." (AR 151). „Das Absolute ist jede Erscheinung und ist alle, aber es ist nicht irgendeine als solche." (AR 431) „Wirklichkeit ist meiner Ansicht nach zweifellos infra-relational, aber zweifellos ist sie noch dazu relational, und in keinem beider Charaktere ist sie endgültig. Nur in dem, was super-relational ist, und gleichzeitig keines von beiden und beides des obigen, könnten wir, so denke ich, eine Wirklichkeit finden, die endgültig und absolut ist." (CE 649–650)

Dies nun sind vereinigt die beiden „Halb-Wahrheiten" (AR 431), die für sich stehend einen „gefährlichen Irrtum" (AR 430), in ihrer Konjunktion aber als „Doppelwahrheit ... das Zentrum der Philosophie" (AR 488; cf. TR 218; PL 700, 708), ontologisch besehen die „zweifache Natur der Realität" (PL 629) darstellten.[98] Für den großen Oxford-Gelehrten ist diese Konstruktion eine Polemik „gegen .. leere Transzendenz und .. seichten Pantheismus" (AR 488). Doch halt! Ist diese Metaphysik, „in der diese Halb-Wahrheiten zu einer zusammenkommen" (AR 431), in letzter Konsequenz dann nicht eine Vereinigung von leerer Transzendenz und seichtem Pantheismus und noch viel verwerflicher als Lehren, die nur eins von jenen beiden vertreten? Rigoros analysiert, und gegen unsere wohlwollende Auslegung oben, so wie unter Nicht-Berücksichtigung der Gerichtetheit der BRADLEY'SCHEN Argumentation zum Negativen hin,[99] scheint der

[98] Kritik zu den half-truths bei Seth, Andrew: Man's Place in the Cosmos, o.c., p. 196; cf. Dilworth, David A.: Whitehead's Process Realism, the Abhidharma Dharma Theory and the Mahyna Critique, in: International Philosophical Quarterly 18 (1978), New York, 151–169, pp. 166–167.

[99] Während die Möglichkeit des wahren Erscheinens des Absoluten in der Mehrzahl der nachweisbaren Stellen gleichgewichtig bejaht und

Widerspruch, der durch diese Prozedur vermieden werden sollte, nur zugedeckt oder aufgeschoben zu sein. Der Koitus (cf. PL 489) eines gefährlichen Irrtums (AR 430: *dangerous error*) mit seinem Gegenüber oder Ebenbild (*counterpart*) und Supplement (*supplement*)[100] und die gegenseitige Korrektur zweier Halbwahrheiten, als welche die beschriebene Doppelwahrheit ausgegeben wird,[101] zeugt eben keine ganze Wahrheit, denn: „Genau genommen sind alle Halb-Wahrheiten keine Wahrheiten" (PL 19).

Wir sind mit dem Absolutum in Kontakt durch unmittelbare Erfahrung, Fühlen, Gewahrsein auf einer sub-relationalen Ebene, auf welcher es Voraussetzug von allem und jedem ist (CE 650), und nur wo Erfahrung ist, kann von Realität gesprochen werden. „Realität muß .. eine Erfahrung sein, und diesen Schluß zu bezweifeln ist unmöglich." (AR 463; cf. PL 696, 700; passim). Aus dieser Schicht der infra-

verneint wird, spricht sich an einigen ein beschließendes („in the end") Nein aus: „So wie ich die Sache verstehe, ist unsere wahre Antwort: »Ja« zu sagen, »aber auch und schlußendlich Nein«." (TR 272) Diese und einige andere Sentenzen lassen es angeraten sein, Bradley insgesamt skeptisch-mystisch zu interpretieren, cf. TR 196: „Und, falls alle Metaphern gepreßt werden sollen, dann muß ich, und ich denke, müssen wir alle am Ende schweigen." AR 486: „... alles ist jenseits von uns"; cf. TR 272, 450.

[100] Cf. AR 430–431: „to correct it by adding its counterpart and supplement"; auch diese Theorie der Balance von Insuffizienzen war schon in BRADLEY'S frühestem Schaffen ausgebildet, wie mit einem Zitat aus den ›Presuppositions‹ von 1874 leicht zu belegen ist: „The universe seems to be one system; it is an organism (it would appear) and more. It bears the character of the self, the personality to which it is relative, and without which for us it is as good as nothing. Hence any portion of the universe by itself cannot be a consistent system; for it refers to the whole, and has the whole present in it." (CE 69–70).

[101] AR 430: „half the truth"; AR 431: „these half-truths"; AR 433: „partial system"; cf. AR 205.

oder prä-relationalen (AR 461) Erfahrung, selbst instabil, verfließend, zu Zerfall und Zersplitterung neigend,[102] bricht auf erklärt unerklärliche Weise, dem Vorgang der Zellteilung ähnlich,[103] die Welt der Erscheinungen, Relationalität, Rationalität und Diskursivität hervor, der „intellektuelle Mittel-Bereich" (TR 269), um auf dieselbe Weise, d.h. „*somehow*"[104], sich selbst transzendierend,[105] in einem alldurchdringenden Ergießen, Ineinanderfließen und Wiedervermischen[106] ihre

[102] AR 199; cf. AR 146: „Idealität des gegebenen Endlichen", „Inkonsistenz", „Selbst-Transzendenz".

[103] Das Bild stammt von: Church, Ralph Withington: Bradley's Dialectic, London 1942, p. 133.

[104] Bei diesem Terminus handelt es sich um BRADLEY'S oft gerufenen deus ex machina, der immer dort gerufen wird, wo er seinem strikten Denken entgegenargumentiert; cf. A. Seth, Man's Place in the Cosmos, o.c., p. 188: „But 'somehow' is the very word which has inscribed itself on page after page of Book II, with an almost pathetic frequency of repetition." Belegstellen werden o.c., pp. 188–191 gegeben; cf. P. T. Raju, Thought and Reality, o.c., p. 61: „Bradley's philosophy .. has this mystery [of creation] in its »somehow« by which the appearances issue forth from the Absolute. But the mystery loses its force and charm by his reclaiming the appearances as belonging to reality." Cf. o.c., p. 61: „Bradley says that it is inexplicable how the appearances blend in the Absolute, and how they issue forth from it. It is this prinicple of inexplicability that Śaṅkara calls my." Ad Bradley – Śaṅkara im Bezug auf diese Kategorie cf. auch Shrivastava, S. N. L.: Śaṁkara and Bradley, Delhi et al. [1]1968, pp. 198–213; siehe auch H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 235[137]–236, Digital-Edition, pp. 362[137]–363.

[105] Die „Selbsttranszendenz" des Endlichen ist ein durchgängiges Thema der BRADLEY'SCHEN Philosophie; dazu und zur selben Idee bei seinem Kollegen Bernard BOSANQUET cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 530–531, Digital-Edition, pp. 833–836.

[106] AR 469, cf. AR 123, 140–141, 151–152, 161, 163–164, 205, 213, 269–270, 320, 323, 338, 352, 355, 371, 380, 409, 427, 431–433, 453; PL 673, 696; als Vorbild dazu könnte man sich vorstellen: Fichte, Johann Gottlieb: Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], o.c., Ms. pp. 10r–10v, 13v–14r.

supra-relationale Bestimmung zu erlangen, vergleichbar, nun, mit dem Bouquet eines exzellent gemixten Cocktails[107], eine Perfektionierung, welche endlichen Wesen zu Lebzeiten vorenthalten bliebe.[108]

BRADLEY vereingt, wenn man so will, eine Emanations- mit einer Immanationslehre; dazwischen liegt die scheinbare Stabilität des Endlichen der Idealität. Während des gesamten Prozesses bleibt das Absolute jedoch es selbst. Das entspricht der neuplatonischen Phaseneinteilung der Weltentwicklung in πρόοδος *próodos*, ἐπιστροφή *epistrophḗ* und μονή *monḗ*. Wie bei den Platonikern der späteren Antike dieser Vorgang in eine Einheitslehre gefügt war, deren Herkunft in der fernen Vergangenheit der Philosophie liegt, so bei BRADLEY die Doktrin des ausquellenden und rückfließenden Absoluten[109] in einen strengen Monismus MEGARISCHER couleur[110]. „Resultat ist,

---

[107] Dieser Vergleich stammt von: Findlay, J. N.: Bradley's Contribution to Absolute-theory, in: ⟨edd.⟩ Manser, Anthony / Stock, Guy: The Philosophy of F. H. Bradley, Oxford 1984, 269–284, p. 278; cf. AR 123, 140–141, 151–152, 161, 163–164, 205, 213, 269–270, 320, 323, 338, 352, 380, 409, 427, 431–433, 453; PL 673, 696; AR 152: „ein Ton, vereint in der Harmonie seiner höheren Seligkeit"; cf. Bosanquet, Bernard: The Principle of Individuality and Value, New York 1969 (reprint; [1]1912), p. 387; Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.4.7–9, ⟨ed./tr.⟩ Radhakrishnan, Sarvepalli: The Principal Upaniṣads (skr./engl.), with introduction and notes, Atlantic Highlands/NJ 1993 (2nd. pbk. printing of 1st. publ. London 1953).

[108] Zur Unmöglichkeit der Vollendung durch einen „Selbstmord des Denkens" (suicide of thought) cf. AR 147–148, 150, 152, 319.

[109] Cf. Silesius, Angelus (Scheffler, Johannes): Cherubinischer Wandersmann (Kritische Ausgabe), ⟨ed.⟩ Gnädinger, Louise, Stuttgart 1984, Spruch 3.168:

> „Die GOttheit ist ein Brunn / auß jhr kombt alles her:
> Und laufft auch wider hin / drumb ist sie auch ein Meer."

[110] Zur „höheren Einheit": ES 77; AR 414–415, 432, 441, 460–463, 522; TR 190; CE 649–650, 683–684; PL 680, 724; den strukturellen

daß, was ich die HEGEL'SCHEN Botschaften genannt habe, die Miene mehr oder weniger inkonsequenter Widerrufe hat in einem Buch, das als ganzes eine im wesentlichen Brahmanische Geisteshaltung ausdrückt."[111] Dies ist nicht etwa die neutrale Taxierung eines indischen Pandit, sondern der Sarkasmus des bekannten BRADLEY-Gegenspielers Andrew SETH (Pringle-Pattison). Das Ganze von BRADLEY's Lehre, auf der antithetischen Seite betont, stellt in logischer Konsequenz ein einziges, in mehrere Strata und Phasen untergliederbares Leergeschehen dar, und könnte, verbildlicht, als „mystisches mandala"[112] Verwendung finden, als alchimistischer Talisman.[113]

Was diese Doktrin zudem, fast hätte ich gesagt, immediately, als neo-platonisch dechiffriert, ist die Weltarchitektonik in verschiedenen Stockwerken (AR 440). Die Lebenswelt von common sense und wissenschaftlicher Konvention (TR

Zusammenhang des Absolutismus BRADLEY's mit dem der Megariker habe ich aufgewiesen in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 309–321, Digital-Edition, pp. 481–494.

[111] Seth, Andrew: Man's Place in the Cosmos, o.c., p. 201; cf. Sprigge, T. L. S.: Bradley, in: ⟨ed.⟩ Ten, C. L.: Routledge History of Philosophy Vol. 7: The Nineteenth Century, London–New York 1994, 437–458, p. 457: „Anyone who knows anything of the Hindu tradition, especially Vedanta (though Bradley showed no interest in this), will realize that views like Bradley's are not too eccentric to be the basis of a whole culture. Perhaps western philosophy will turn again to an outlook more like Bradley's. It must stand, at the least, as one of the great possible visions of the world open to humanity."

[112] Findlay, J. N.: Bradley's Contribution to Absolute-theory, o.c., p. 278; es sei an die Witz-Nummer von ›Mind‹ mit dem Porträt des Absoluten erinnert, einem leeren Kreis in Blaßrosa (s.o.).

[113] Cf. Muir, Pattison M. M.: Alchemy and the Absolute, in: Mind, New Ser. 22 (1913), London, 48–61, p. 56.

258), der Reflexivität und Relationalität als „Purgatorium“[114], wird getragen und überragt von einem letztendlich Unbestimmten (CE 650; AR 415 etc.), das seine Lokalisierung nach Empfindungstendenzen, Befriedigungsgraden des Seelischen erfährt, nicht nach rationalen Bestimmungen. Es selbst ist verstandesmäßig gar nicht faßbar (AR 414–415, 486), allenfalls in der Negation zu bedeuten (AR 146–152, 482; TR 251–251), und doch erstrebt es das Denken,[115] auch wenn dessen Vollendung sein Enden wäre: „Fließt denn der Fluß nicht ins Meer, und verliert sich das Selbst nicht in der Liebe?“ (AR 153) – Ein altehrwürdiges Bild der Upanischaden, fürwahr.[116]

Insgesamt darf man BRADLEY'S Philosophie sicherlich als einen moderaten und noblen Akosmismus schätzen, an einigen Stellen an den Hyperkosmismus BASILEIDEISCHER Natur erinnernd,[117] nicht unähnlich mitunter dem vedāntischen oder dem Hyperagnostizismus Pseudo-Dionysischer

---

[114] Pucelle, Jean: L'Idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley, o.c., p. 235.

[115] Cf. Sprigge, T. L. S.: Bradley, o.c., pp. 449–450.

[116] Cf. Praśna-Upaniṣad 6.5; Muṇḍaka-Upaniṣad 3.2.8; Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.4.11; Chāndogya-Upaniṣad 6.10.1, ⟨ed./tr.⟩ S. Radhakrishnan, o.c.; für den Buddhismus cf. Udāna: ⟨ed.⟩ Steinthal, Paul, London 1948 (repr. of [1]1885) 5.5 (IV), pp. 53, 55; cf. Coomaraswamy, Ananda K.: Selected Papers 1: Traditional Art and Symbolism, ⟨ed.⟩ Lipsey, Roger, Princeton/NJ 1989 (3rd. pbk. printing), pp. 405–411; Lǎozǐ A 11.20 (R 32B), ⟨ed./tr.⟩ Cook, Scott: The Bamboo Texts of Guodian, A Study & Complete Translation, 2 Vols., Ithaca/NY 2012, 1.255–256.

[117] Ironisch gewendet bei: Schiller, F. C. S.: Humanism. Philosophical Essays, London [2]1912 ([1]1903), p. 192: „Mr. Bradley ... seems to tell us that we never reach the summit of our ambitions unless we can throw our rope up into the air and climb up after it into the hypercosmic void.“.

Färbung.[118] Ohne vollkommen abgehoben zu sein, macht sie den Eindruck des Ätherischen und Leichten, durchragt von irdisch gediegenen Pfeilern und Brücken der Re-flexion, Dialektik und des Widerspruchsdenkens (Antilogie).

„Und der Widerspruch", konstatiert Francis Herbert BRADLEY, indem er sich einer alten Versinnbildlichung der Vollendung bedient, die schon in PLOTINISCHEN Anspielungen vor- und im ›Liber viginti quatuor philosophorum‹ des ausgehenden 12. Jahrhunderts voll ausgebildet ist und sich einen Ehrenplatz in der mystischen Tradition bis auf SCHELLING bewahrt hat:[119] „Und der Widerspruch ist aufgelöst innerhalb der Harmonie, wo Mittelpunkt und Umkreis eins sind." (AR 202).

[118] Cf. Dionysios Areopagita: De divinis nominibus, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Graeca, Tomus 3, Paris 1857, 585–996; Dionysios Areopagita: De mystica theologia. Ad Timotheum, in: ⟨ed.⟩ Migne, Jacques-Paul: Patrologia Graeca, Tomus 3, Paris 1857, 997–1068; cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 231–232, Digital-Edition, pp. 355–358.

[119] Cf. Mahnke, Dietrich: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Stuttgart–Bad-Cannstatt 1966 (Faksimile-Neudruck d. Ausg. Halle 1937).

Collected Works of F. H. Bradley

Bradley, Francis Herbert: Collected Works of F. H. Bradley, 12 Vols., ⟨edd.⟩ Keene, Carol A. / Mander, William J., Bristol–Sterling/VA 1999

Volumes 1–5, edited by Carol A. Keene

Volume 01: 1865–1882: A Pluralistic Approach to Philosophy

Bibliography
1. Undergraduate Essays [1865–9]
2. Notes on Green's Lectures on Moral and Political Philosophy [c. 1867]
3. Notes toward *The Presuppositions of Critical History* [*c.* 1872–3]
4. MSS on Relativity of Knowledge [c. 1873–4]
5. Progress [1874]
6. Notes toward *Ethical Studies* [*c*. 1874–5]
7. Miscellaneous Notes [*c*. 1874–7]
8. On Morality [1877 or 1878]
9. On Knowledge [1877 or 1878]
10. Notes toward The Principles of Logic [*c.* 1878–82]
11. Selections from Bradley's Reading Notes [*c.* 1867–82]

Appendices
A. Second Public Examinations: Michaelmas Term 1869
B. What Bradley Read [1865–82]
C. Textual Principles

Volume 02: 1883–1902: A Focus on Metaphysics and Psychology

Bibliography
1. MS BK α: Chiefly on Metaphysical and Psychological Topics [*c*. 1883–7]
2. MS BK T: Toward *Appearance and Reality* [*c*. 1887–92)
3. Sketches of Chapters of Appearanca and Reality [*c*. 1887–91]
4. MS BK Z: Chiefly on Psychological Topics [*c.* 1893–1902)
5. Reply to Alfred Sidgwick (1894]
6. On Mr Shand's 'Attention and Will: A Study in Involuntary Action' [1895]
7. On the Absolute Theory of Time [1901]
8. Selections from BradJey's Reading Notes [1883–1902]

Appendix: What Bradley Read [1883–1902]

Volume 03: 1903–1924: Refinement and Revision

Bibliography
1. MS BK L: Intertwining of Metaphysics and Epistemology [1903–15]
2. MSS for a 'Once Intended' Book [*c.* 1903–1908]
3. The Individual for Psychology [1904]
4. On Prof. James's 'Humanism and Truth' [1904]
5. MS BK W: The Final Commonplace Book [1915–24]
6. On Dr. Schiller's 'The New Developments of Mr. Bradley's Philosophy' [1915]
7. On the Evidence for Spirit-Identity [*c.* 1921–2]
8. On the War Memorial [1922]
9. Notebook on Relations [1923]
10. MSS and Notes for Article on Relations [1923]
11. Selections from Bradley's Reading Notes [1903–20]

Appendices
A. Bradley's Reading Lists [c . 1903–24)
   1. Bradley's Book Order Lists
   2. Works Bradley Cited
B. Inventory of the F. H. Bradley Papers
C. Books from Bradley's Personal Library

Volume 04:

Selected Correspondence, June 1872 – December 1904

Volume 05: Selected Correspondence

Selected Correspondence, January 1905 – June 1924

Volumes 6–12, edited by William J. Mander

Volume 06: 'F. H. Bradley: Towards a Portrait' (1961)
Ethical Studies (1927)

Volume 07: The Principles of Logic, vol. 1 (1928)

Volume 08: The Principles of Logic, vol. 2 (1928)

Volume 09: Appearance and Reality (1930)

Volume 10: Essays on Truth and Reality (1914)

Volume 11: Collected Essays, vol. 1 (1935)

Volume 12: Collected Essays, vol. 2 (1935)
Aphorisms (1930)
'A Note on Christian Morality' (1983)
'A Personal Explanation' (1894)
'Rational Hedonism' (1895)

ISBN 978-3-937736-12-9